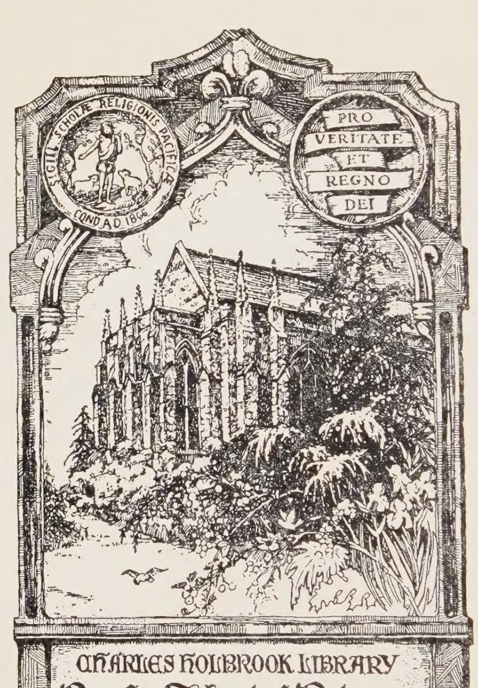
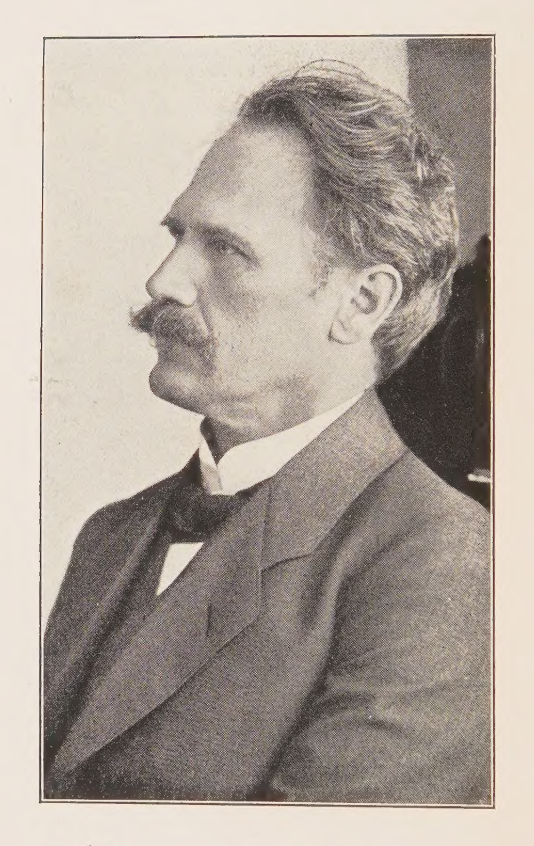
Vom sittlich-religiösen Erleben

Philosophische Untersuchungen
Hermann Schwarz
zum sechzigsten Geburtstage
dargebracht von Schülern



1924
g Ratsbuchhandlung L. Bamberg
Greifswald


SIGILL SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND A.D. 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion
BHC



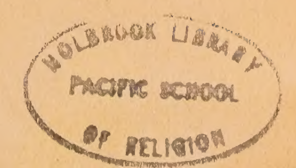
Hermann Schwarz

Vom sittlich-religiösen Erleben

Philosophische Untersuchungen
Hermann Schwarz
zum sechzigsten Geburtstage
dargebracht von Schülern



1924
Verlag Ratsbuchhandlung L. Bamberg
Greifswald



Herausgeber: Dr. Georg Schwarz.

Der Herausgeber ist mit Geheimrat Prof. D. Dr. Hermann Schwarz nicht verwandt.

Hochverehrter Herr Geheimrat!

Wenn Sie an Ihrem sechzigsten Geburtstage auf mehrere Jahrzehnte ertragreichen wissenschaftlichen Schaffens zurückblicken können, so ziemt es sich, daß an diesem Ehrentage auch Ihre Schüler Einkehr halten und sich vergegenwärtigen, was sie Ihrer Forscher- und Lehrtätigkeit und darüber hinaus Ihrer Persönlichkeit verdanken, und besonders ist dies die Pflicht der Kriegsteilnehmer, die Sie um sich scharten. Die aus dem Felde Zurückkehrenden, der Universität Entfremdeten wurden durch Sie wieder für ein Fachstudium begeistert; Sie vermochten uns wieder unter die Zucht wissenschaftlichen Denkens zu beugen. Sie konnten das, denn Sie gaben nicht nur dem Kopfe Rätsel auf, sondern Sie hatten dem ganzen Menschen etwas zu sagen; Sie wußten die Suchenden in Tiefen zu führen, in denen sie der Erschütterungen der Umwelt und der eigenen innerlich Herr wurden und sich wieder Waffen für den Kampf des Lebens und Wirkens schmieden konnten. So haben Sie die philosophische Wissenschaft zu einer fruchtbaren, lebensfördernden gestaltet und besonders durch die wissenschaftliche Behandlung des Gemeinschaftswillens zu Ihrem Teile zu deutschem Neuaufbau und deutscher Befreiung beigetragen. Da möchte es als ein Zeichen der Dankbarkeit aufgefaßt werden, wenn jetzt aus der Schar Ihrer Schüler etliche hervortreten und Ihnen eine kurze Reihe von wissenschaftlichen Arbeiten darbringen. Die Ungunst der Zeit erlaubt keine großen Unternehmungen; so war Knappheit geboten, und Dank gebührt dem Herrn Verleger, der sich des Werkes annahm. An einen zugleich einleitenden Aufsatz des Herausgebers schließen sich, einander ergänzend, drei geschichtliche, eine systematische und eine kritisch-polemische Untersuchung, die, auf dem Boden Ihrer Religionsphilosophie erwachsen, unter einem einheitlichen Gesichtspunkt geordnet sind. Gelingt es dieser Veröffentlichung, Ihre Forschung einen wenn auch bescheidenen Schritt weiterzutragen, so wissen wir, daß dies für Sie die größte Geburtstagsfreude sein wird.

Für die Mitarbeiter
der Herausgeber





Erlebnis und Deutung in der Geschichte der Philosophie

Ein Beitrag zur Geschichte der Axiologie

von

Georg Schwarz

Die Geschichte der Philosophie pflegt die philosophischen Systeme und Systemversuche im wesentlichen als Erzeugnisse des Denkens zu behandeln. Es wäre gewiß auch töricht zu behaupten, daß das Denken einem Gedankengebilde wie dem Fichtes nicht die letzte äußere Prägung gegeben habe; es kann auch nicht geleugnet werden, daß der Hervorgang der Fichteschen Philosophie aus der Kants mit einer gewissen logischen Notwendigkeit erfolgt und daß ein anderer Denker als Fichte an dieses Mannes Stelle irgendwie dieselben Probleme hätte lösen müssen, wenn er überhaupt hätte philosophisch denken wollen; aber die persönliche Eigenart gerade Fichtes, die selber wieder in einer tieferen geistigen Besonderung ruht, hat sich so sehr in seinen Lösungen ausgewirkt, daß eine Betrachtungsweise an der Ober- und Außenfläche dieser Systeme haften bleiben dürfte, die in ihnen nichts als Denkschöpfungen oder gar schematische Weiterbildungen bestehender Gedankenreihen aus mehr oder weniger bedeutender Kraft des Kopfes sieht. Für die jetzt lebenden philosophisch Beflissenen dürfte wohl als Erster in neuerer Zeit, ohne im einzelnen immer Recht zu haben, Nietzsche am nachdrücklichsten und wirkungsvollsten darauf hingewiesen haben, daß es eine „Psychologie" der Metaphysik gebe, eine Metaphysik der Gesunden und eine der Dekadenten, und, mehr oder weniger von ihm angeregt, beginnt man heute allgemeiner und mit stärkerer Betonung den Denker nicht nur als in eine historische Kausalkette eingegliedertes schlechthin denkendes Individuum zu nehmen, sondern man analysiert seine Art zu denken, begreift ihre volklichen, gesellschaftlichen, beruflichen Voraussetzungen, sucht sie aus der geistigen Haltung der Zeit zu verstehen, um auf diesem Unter- und Hintergrunde die Eigenart der Persönlichkeit und die besondere Wendung der Geschichte der Philosophie zu diesem Zeitpunkt erfassen zu können.

Eine solche Betrachtungsweise des Werkes geschichtlicher Philosophen wird fruchtbar vertieft, wenn man mit Hermann Schwarz im Philosophen überhaupt nicht nur den Denker, sondern auch den Gottsucher sieht. Die Forschungen von Hermann Schwarz ergeben, daß wohl keiner der Philosophen, die eine Kosmologie entwarfen, rein von dem Bedürfnis erfüllt war, dem Wissen oder Wähnen um naturwissenschaftliche Fragen zu dienen, daß wohl keiner der Denker, die ihr System durch eine Metaphysik krönten, nur Probleme des Seins lösen wollte; vielmehr machen sich immer wieder „axiologische" Bedürfnisse geltend, solche, die Ringen um sittlich-religiöse Werte, die Deutung solchen Erlebens und ihren Einbau in das philosophische System betreffen. Es ist nicht immer eindeutig zu ermitteln, wo einfach religionsphilosophische Wendungen von Vorgängern oder aus dem Begriffsschatz der Zeit übernommen werden und wo sich die axiologischen Bestandteile der Philosophie auf eigenes sittlich-religiöses Erleben gründen; wo von diesem aber in unbefangener gehaltenen, mehr rein menschlichen Äußerungen Zeugnis abgelegt wird, sollten diese beachtet werden. Es soll hier versucht werden, gestützt auf in den letzten drei Jahren in der Schule von Hermann Schwarz angefertigte religionsphilosophische Arbeiten, in einem kurzen Überblick bei etlichen hervorragenden geschichtlichen Philosophen zu zeigen, wie ihr Denken der Deutung eigenen sittlich-religiösen Erlebens dient. Zu diesem Zweck ist in gedrängten Worten die Eigenart des Erlebnisses, die Beschaffenheit der „Sehe" und der Versuch der wissenschaftlichen Deutung beschrieben[1]). Eine allgemeine Kenntnis des geschichtlichen Bildes der betreffenden Philosophen darf hier vorausgesetzt werden; ebenso ist eine Bekanntschaft mit den religionsphilosophischen Grundgedanken von Hermann Schwarz erwünscht. Diese werden bereits in den „Grundfragen der Weltanschauung" im Zusammenhange zum Ausdruck gebracht, in dem „Gottesgedanken" an Gottsuchern von Heraklit bis Böhme, ferner in den „Gottesvorstellungen" und in „Fichte und wir" geschichtlich erprobt und bereichert und schließlich im „Ungegebenen" geschlossen dargelegt, um dann in der knappen Schrift „Über neuere Mystik" und weiter in „Auf Wegen der Mystik" noch einmal knapp zusammengefaßt zu werden. —

Die Sehnsucht des Menschen nach Wertunendlichkeit, nach axiologischer Totalität ist den großen griechischen Philosophen nicht fremd. Gewiß findet Plato eine Fülle von Problemen naturphilosophischer, erkenntnistheoretischer, ethischer und politischer Art vor, deren scharfsinnig durchgeführte Lösung ihm bereits einen Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie sichern würde; aber die sittliche Höhe seines Denkens, die bis dahin einzigartige Kühnheit seines Systems, das so scharf zwei Welten von einander scheidet, empfing doch starke Antriebe von seinem sittlich-religiösen

Erleben, dessen Höhepunkt er in dem „Höhlengleichnis" des 7. Buches des „Staates" beschreibt[2]). Vor dem Blicke Platos stellt sich die Klimax des Werterlebens so dar: Während, solange die φιλίαι noch durch die ἐπιθυμίαι verdunkelt werden, das Begehren nach sinnlicher Lust und materiellen Gütern die Seele in negativer Richtung zur Sinnenwelt hinabzieht, stellt die lustfreie, allein ästhetisch eingestellte Betrachtung des Schönen am Sinnlichen bereits eine Übergangsstufe dar, und die Wendung zum Urbilde der Idee ist erfolgt, die positive Richtung eingeschlagen, wenn der „Wagenlenker", die Vernunft, das wilde Roß der Begierden besiegt hat, das Geistige über das Sinnliche herrscht und auf der Stufe des ethischen Eros das Gute das Telos des Wünschens und Wollens ist. Mit dieser sittlichen Annäherung an das Göttliche ist der Weg frei für den theoretischen Eros, von den Stufen der bloßen Meinung (δόξα) und der richtigen Meinung (δόξα ἀληθής μετὰ λόγου) zum Wissen vom Wesen der Dinge im Begriff, zur Erkenntnis des wahren Seins der Ideen vorzuschreiten, und damit ist für Plato die Vorbedingung für sein religiöses Erlebnis, für die intuitive und ekstatische Schau des Göttlichen, erfüllt, mit der theoretisch und sittlich die Reinigung der Seele von den letzten Schlakken des Sinnlichen vollendet ist und sie durch alles Sinnenfällige und Erdengeistige hindurchblickt zu einer letzten metaphysischen Seinstiefe und einem innersten transzendenten Wertpunkt. Plato beschreibt hier, wohl im Anschluß an die κάθαρσις der mystischen Kulte der Optik, eine Sinneswandlung, eine Wiedergeburt des Menschen, die ihn von der Knechtschaft unter der Sinnlichkeit zur Freiheit des Geistes, von dem Befangensein in der irdischen Welt des Scheins zum wahren Leben in den Ideen führt.

Dieses religiöse Erleben Platos muß in seinen Grundzügen gewürdigt werden, soll der Mensch Plato in der Tiefe seiner Persönlichkeit erkannt werden, ohne daß der Blick durch geschichtlich und anderweitig Bedingtes getrübt wird. Denn volklich bedingt ist, wenn Plato, der sich dem Eindruck einer Begnadung im Erlebnis nicht ganz zu entziehen scheint[3]), doch schließlich bei der religionsphilosophischen Deutung seiner Schau sich zu idealistischem Denken nicht fähig zeigt, sondern im Drange nach Veranschaulichung die Werte als transzendente ontologische Realitäten erfaßt und dem Begriffs- den Wertontologismus vermählt. Dieses trägt mit dazu bei, daß der Grund der Beseligung des religiösen Menschen nicht in der L i e b e zu den Ideen, sondern vorzüglich in den Ideen selber erblickt wird, die von ihrer Werthaftigkeit spenden, und daß der Eros so den Charakter eines Nachahmens[4]) doch schließlich unnachahmbarer auswärtiger Werte, eines Begnügens mit teilhaftem Mitwert anstelle Vollbesitzes der Wertunendlichkeit annimmt, während die unselbstische H i n g a b e an überpersönliche Werte, die doch dem Menschen Plato sicher nicht

fremd war, in seiner Philosophie im allgemeinen nicht weiter betont wird und nur in der selbstischen und doch zugleich beglückenden Unterordnung der Bürger unter die Idee des Staates anklingt, aber beschränkt auf diejenigen Kasten, in deren Mitgliedern schon Ideenglanz der Schönheit, Sittlichkeit oder Wahrheit hervorbricht. Mit der räumlichen Jenseitigkeit der Ideen wird, wo stärkere weltverneinende Tendenzen zum Durchbruch kommen, eine zeitliche Jenseitigkeit tiefster Seligkeit, der nach dreimaligem Erdenleben in religiöser Liebe zu den Ideen endgültig erfolgende, wörtlich zu verstehende Eintritt der Seele in die Überwelt der Ideen verbunden, und das Erlebnis wird in eine für uns schwer glaubwürdige Metaphysik eingespannt, wenn, unter Annahme einer Präexistenz der Seele bei den Ideen, die Wiedergeburt als Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) gedeutet wird. In der künstlerisch und wissenschaftlich erweiterten reichen Geistigkeit Platos ist begründet, wenn die Voraussetzungen des Erlebnisses nicht nur ethischer Art sind, sondern auch in ästhetischer und theoretischer Schulung bestehen sollen, die in solcher Vollkommenheit nur der Philosophenkaste in Platos Idealstaat zuteil wird; die Gotteskindschaft schlichter Menschen findet hier noch keine Würdigung.

Von Platos tiefem religiösen Innenleben, das den Schlüssel nicht nur zu religionsphilosophischen, sondern auch zu ästhetischen, logischen und metaphysischen Teilen seines Systems bildet, unterscheidet sich die Art des Aristoteles, der, in Schwarzscher Wortprägung, das Gottesglück des sich hingebenden Menschen nicht kennt und lediglich das Entwicklungsglück reifender Anlagen empfindet[5]). So ist auch seine Philosophie bemüht, das Bildungsgesetz in den Dingen zu ermitteln und seine Bedeutung festzustellen. Erst bei Plotin findet sich wieder religiöses Erleben; aber die plotinische Philosophie, wie um sich als sterbend und dekadent im Sinne Nietzsches auszuweisen, entnimmt der einer positiven Weiterbildung doch durchaus fähigen Philosophie Platos die unfruchtbaren Ansätze und baut sie liebevoll aus[6]). Die Spuren des Bewußtseins unselbstischer Hingabe an überpersönliche Werte werden vollends unterdrückt; das Streben nach Genuß von Seligkeit wird als Grundzug herausgearbeitet, die Nachahmungsmystik scharf ausgeprägt. Aus eigener Kraft erwirbt der Mensch die Seligkeit. Die von Plato abgeleitete Forderung der Auswirkung der empfangenen Gesichte im Staatsleben und überhaupt im geistigen Leben der Nation wird nicht wieder erhoben; die weltverneinenden Tendenzen werden herrschend: Um der ins Jenseits verlegten Wertunendlichkeit willen sollen nicht nur die irdischen Pflichten im Stich gelassen, sondern soll überhaupt das Ich ausgelöscht, vernichtet werden — sterbendes Griechentum gewährte orientalischer Weltverneinung Raum.

Des religiösen Erlebnisses werden außerhalb des griechischen Kulturkreises Männer wie Jesus und Augustin teil-

haftig. Der deutsche Geist, lange in kirchlicher Dogmatik befangen, entdeckt erstmalig in Ekkehart sich selber wieder, soweit dieser nicht lateinisch schreibend im Thomismus haften bleibt, sondern in seiner Muttersprache von eigenem Erleben zeugt[7]). Die erschaffenen Dinge seien keine Werte, predigt Ekkehart seinen Hörern; der Mensch solle sich zum Unerschaffenen wenden, solle schon vor dem biologischen den sittlichen Tod des Leibes sterben, um dann, frei von jeglicher fleischlichen Liebe zum Kreatürlichen, zur Sinnenwelt, also auch zu sich selber, sich geistlichen Gütern zuzuwenden, Tugend zu üben, und — die ethische Stufe ist in Ekkeharts Klimax auch nur eine Übergangsstufe — einen zweiten Tod des endlichen empirischen Geistes sterben zu können, in Gott eingeboren neu aufzuerstehen als unendlich liebend tätiger Mensch. In des Meisters der Mystik Deutung dieser geistigen Neugeburt der Seele, die unter freier Benützung der Trinitätslehre erfolgt, lassen sich zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie die Grundzüge des axiologischen Idealismus hervorheben: Nicht seiende Wertunendlichkeit erschaut der Mensch, sondern Wertunendlichkeit, die bisher nur nichtseiend als Hunger und Spannung „weste", setzt sich erst in ihm zu axiologischer Realität. Mutig verficht Ekkehart die These, daß die „Gottheit", anders als die Ideen bei Plato, nichts als absolute Leere, bestimmungslose Einheit sei und „Gott", bis dahin transzendent nur Vorstellung, erst in der sich liebend hingebenden Seele wahres, vollkräftiges Leben in Seligkeit gewinne, an der, anders als die mehr nachahmende Seele Platos, die zur Geburtsstätte Gottes gewordene Seele bereis hier auf Erden voll teilnehme. Gewiß befreit auch Ekkehart sich noch nicht von dem Bezug auf die Objekte des Wollens, nämlich Gegenstände der Sinnenwelt und geistige Güter, verflicht mit der axiologischen Klimax ähnlich wie Plato noch eine erkenntnistheoretische; aber deutlich ausgesprochen ist die Forderung des Willenswandels, abzulassen vom selbstischen Begehren und hingebend Liebe zu üben. Der Bann weltflüchtiger Klosteraskese jedoch legt sich um die deutsche Seele des Meisters, der durch Plotin der abendländischen Kultur vermittelte orientalische Ungeist absoluter Lebensverneinung macht sich geltend, wenn Ekkehart als Abschluß seiner Klimax den dritten Tod, die Auslöschung der liebenden Seele und damit Gottes, ihre gemeinsame Versenkung in das Nichts der Gottheit bezeichnet, wo es kein Begehren, Tun und Erleben mehr gibt.

Erst in Jakob Böhme, der seine religiösen Eindrücke bereits unter dem Zwiespalt der Bekenntnisse empfängt, befreit sich lebensfreudiger und tatenwilliger deutscher Geist von fremden Einflüssen. Gelehrter Bildung nicht teilhaftig geworden, Handwerker in einer Mittelstadt, weiß er sich von Unklarheiten und Widersprüchen nicht frei zu halten, wo er seine Gedanken syste-

matisch ordnen will; ganz unmittelbare Aufzeichnungen wie die Sendbriefe an seine Freunde aber zeugen davon, wie er mit dem Bösen rang und, kräftiger und nachdrücklicher als Ekkehart, auch von Fichte später nicht wieder erreicht, den Willen als die Geburtsstätte Gottes (oder Satans) erlebte, das aktive Verhalten der Seele gegen die eigenwilligen und selbstsüchtigen Regungen, das Hinausgehen des Kreatürlichen aus seiner Eigenwilligkeit zum liebeswilligen Dienst an einem Größeren forderte, dabei immer eingedenk, daß Willensänderung menschliche Sache, die Neugeburt aber, das Lebenwerden des natur- und affektlosen Grundes in den Dingen, Begnadung ist. Ist Böhmes „System" aus intellektuellen Mängeln auch nicht dem eines Plato oder Plotin gleichzusetzen, so erkämpft sich in ihm doch, wenn man es zu lesen versteht, sittlich-religiöse Höhe ebenso demütiger wie weltfreudiger Gotteskindschaft einen Platz in der Geschichte der Philosophie. Die orientalischen Vorstellungen von Himmel und Hölle, von Luzifers Fall und Christi Erlösung werden nach innen in das menschliche Seelenleben verlegt, wo sich Himmel der Gottseligkeit oder Hölle des Grimmfeuers schaffen, der Wille in Selbstsucht fallen oder der Wertunendlichkeit teilhaftig werden kann.

Der besondere Klang deutschen Geisteslebens, der, in Ekkehart erstmalig in der Geschichte der Philosophie angeschlagen, bei Böhme reiner und voller tönt, wird zur Zeit der Zersetzung der organischen Bindungen deutschen Lebens erstickt durch französischen Rationalismus und englischen Empirismus, die, auf ihrem Mutterboden berechtigt und unausrottbar, deutsche Eigenart wohl zu befruchten, aber nicht zu ersetzen vermögen. Erst in Kant regt sich wieder stark die alte Erbmetaphysik deutschen Blutes, und aus Fichte spricht sie jedermann vernehmlich. Es sei jedoch gestattet, vor einer Würdigung dieser den Blick auf eine andere Verknüpfung zu lenken. Diejenige Persönlichkeit, die im deutschen Geistesleben von weittragender geschichtlicher Bedeutung ist, Luther, ist nicht nur von Augustin angeregt, sondern über die „Theologia Teutsch" auch mit Ekkehartscher Religiosität bekannt geworden. So mischen sich in Luthers Erfassung und Deutung des religiösen Erlebens Augustinische und Ekkehartsche Züge. Der Reformator ringt mit dem Hang zur Sünde, demütigt sich vor Gott, denn erst ein Herz, das keine Frömmigkeit noch Verdienst bei sich findet, gelangt zum wahren „Glauben", der Höheres ist als bloßes Fürwahrhalten; wo Menschenkraft ausgeht, geht mit dem Glauben, unser Wesen erneuernd, Gotteskraft, Gottesseligkeit gnädig ein. Ergriffenwerden von Gott bedeutet aber im Unterschiede zur Mystik nicht Geburt noch nicht seienden, sondern Immanentwerden des transzendenten Gottes in der Seele; Glaube, das Erstehen des Christus in uns, ist an den geschicht-

lichen Erlösertod Christi für uns gebunden. — Von Augustins logistischer Gottesauffassung lassen sich aber auch Fäden zu Spinozas Gesetzesvergottung ziehen. Nachdem dieser in den ersten vier Büchern seiner „Ethik" von dem blut- und lebensleeren Substanzgott gehandelt hat, wird ihm im fünften Buche Gott zum Wertprinzip. Wenn der Mensch — hier führt Spinoza seinen Determinismus nicht durch — in ekstatischem Vernichtungserlebnis sich von dem amor imaginativus, der Selbstbehauptung und Selbstwerthaltung als Sonder- und Einzelwesen, befreit, wenn er demütig sich als nichts denn Äußerung aus Gott, logische Folge von Gottes Wesen begreift, dann tritt mit der Erkenntnis Gottes auch die amor Dei intellectualis in ihn ein, die Liebe, mit der Gott sich selbst als Wertunendlichkeit liebt, die gleichzeitig Liebe Gottes zum Menschen und des Menschen Liebe zu Gott ist und die, mit sich die hilaritas und tranquillitas animi führend, dem Menschen von Gottes Seligkeit einen Teil vermittelt. So kann für Spinoza selbstlos sich hingebende Liebe nichts bedeuten, wenn sie den Modi, also Menschen und Dingen, zugewandt ist, sondern nur, wenn sie Gott-Substanz gilt, und auch hier ist ausschlaggebend nicht die Hingabe, sondern der Gegenstand der Hingabe. Spinoza gelangt, sein System durchbrechend, zu einem Glauben an Mitwert an transzendenter Wertunendlichkeit. —

Der Mensch kann nicht, wie der Rationalismus will, mit Mitteln der theoretischen Vernunft einsehen, daß er frei ist, sondern die praktische Vernunft, der er kategorisch verpflichtet ist, läßt ihn Freiheit erleben; der sittliche Mensch, als geistiges Wesen erwacht, frei geworden auch von sich selber, von Nutzen, Eigendünkel, Selbstsucht, Lebensgier, mit denen er nicht nach empiristischem Rezept eine wohlgefällige Harmonie einzugehen braucht, ist, von Ewigkeit ergriffen, in das reine Beisichselbstsein seines intelligibeln Ich eingetaucht — diese Lehre Kants brach die Bahn für Fichte[8]). Die Setzungsphilosophie, von Ekkehart und Böhme bereits vertreten, wird jetzt in wieder neuer Ausprägung lebendig und tritt als schöpferische Fortbildung der Kantischen Philosophie in die Schulphilosophie ein: Mit sittlichen Handlungen setzt sich im empirischen, naturgesetzlich bestimmten Ich die praktische Vernunft, das göttliche Überich, zu eigenem höheren Leben. Die Klimax sittlich-religiösen Erlebens, in der „Anweisung zum seligen Leben" aufgestellt und mit der Sinnlichkeit, das ist Streben nach Sinnenlust an sinnlichen Gegenständen, beginnend, verzeichnet die kantisch-stoische Gesetzlichkeit als zweite Stufe und schreitet dann zum Hingabe an Ideen fordernden ethischen Idealismus, den Fichte lange Zeit vertritt. Nach 1800 indessen erlebt er eine Wandlung, und die neue Gestaltung seines Innenlebens kommt in ethischem Schriften zum Ausdruck, die, durch seinen Sohn unglücklich als „populär" bezeichnet und so mit dem Makel einer gewissen Geringwer-

tigkeit behaftet, lange wissenschaftlich nicht ausgearbeitet wurden. Verlegen sprechen manche von einer „religiösen Stimmung” der späteren Fichteschen Lehre, ohne aber recht ergriffen zu haben, worin sie besteht, sonst hätten sie gefunden, daß in jenen unter sich nicht immer ausgeglichenen Schriften die bohrende Geistigkeit Fichtes zu neuen Einsichten und Erlebnissen gelangt, die in das im Gefolge des Vorlesungsplanes zwangsweise fortlaufende Werk der Wissenschafts-, Staats- und Rechtslehre nur teilweise oder noch gar nicht eingebaut sind. Axiologisch ist Fichtes neue Religionslehre von Belang, die als vierte Stufe der Klimax den ethischen Idealismus überhöht. Die einen haben Fichte weltflüchtiger Züge bezichtigt, andere ihn des Eudämonismus geziehen; die einen feiern noch immer den starken Willensmenschen, während andere Anzeichen plotinisch gearteter Willensverneinung zu finden glauben[9]). Keineswegs darf die „Anweisung” für sich allein, sondern sie muß mindestens mit den anderen Schriften von 1805 und 1806 im Zusammenhang betrachtet werden, wenn Fichtes zahlreiche Antithesen aufgehellt werden sollen. Fichte fordert noch immer selbstlose Hingabe an die Idee als Voraussetzung des religiösen Erlebnisses; während aber der Idealist glaubt, Gott wolle sich durch ihn im Stoff, in Kulturwerken schaffen und mit Aufbietung und Überbietung seiner Willenskraft den Erfolg zu erringen sucht, weiß der religiöse Mensch, daß Gott sich von selber in ihm schafft, daß Religion gnädiges Ergriffenwerden von Gott ist. So fordert Fichte vom Idealisten, daß dieser, nachdem er gegenüber dem Sittengesetz seine Liebe zur Sinnenwelt vernichtet hat, nun, bei aller Hingabe an die Idee, auch seine Liebe zum Erfolg in der Sinnenwelt als letzte Äußerung seiner sinnlichen Individualität vernichte; erst dann könne seine geistige Individualität erstehen.

Deutete Fichte in Jena sittlich-religiöses Erleben als Setzung von Wertunendlichkeit, so erklärt er es jetzt, mit gemäßigtem Ontologismus sich der Lehre Platos nähernd, als stufenweise Offenbarung bereits seiender Wertunendlichkeit, die in die menschliche Seele die Sehnsucht nach dem wahren Sein gelegt hat. Werthaftigkeit ist das Kriterium des Seins; so werden die sinnlichen Gegenstände, die diese Probe nicht bestehen, als trügerischer Schein verworfen, und als Realität erweist sich allein die Liebe. Ähnlich wie bei Plato beherrschen die Objekte des Wollens die Axiologie: Liebe zur Sinnenwelt ist Liebe zum Nichtigen; Liebe zu Gott ist Liebe zum wahren Sein; und es wird, wenn auch gelegentliche Ausnahmen anerkannt werden, doch im allgemeinen als selbstverständlich angenommen, daß Liebe zur Sinnenwelt selbstisch sein muß und Liebe zu Gott und den Ideen nur unselbstisch sein kann. Wird Fichte also praktisch der Bedeutung der Willenshaltung vollauf gerecht, so weiß er sie theoretisch doch noch nicht zu der ihr gebührenden Geltung zu bringen. Eine Schwäche in Fichtes Ge-

dankengebäude enthüllt sich auch am Begriff des Bösen. Fichte kennt die (bisweilen fälschlich unter die „Sinnenmenschen" eingeordneten) „Zeitgenossen"[10]), die, von keiner göttlichen Sehnsucht bewegt und so zu axiologischem Erleben nicht fähig, als „arme Sünder" in einer Klimax des Bösen die unterste Stufe einnähmen, während über ihnen die wahrhaft Bösen, die „Fanatiker der Verkehrtheit" stehen, die das „Reich des Teufels" bilden. Wird das Böse hier als reale Kraft anerkannt, so müßte es ebenso wie die Liebe, die auch die Menschen bewegende reale Kraft ist, Kriterium eines Seins bilden, und ein Dualismus wäre geboten; aber diese Folgerung zieht Fichte nicht. Theoretisch bestreitet er, daß es einen Hang zum Bösen gebe; auch der angebliche Sünder suche Gott, nur suche er ihn fälschlich in der Sinnenwelt, die er für wahrhaft seiend halte. Kampf gegen das Böse ist also Vernichtung des Irrtums, daß die Gegenstände der Sinnenwelt real seien. — Die an Plato und Ekkehart erinnernde Verknüpfung der axiologischen mit einer erkenntnistheoretischen Klimax führt zur Aufstellung der (nach ihrer eigenen Bedeutung nicht immer gewürdigten) fünften Stufe der (metaphysischen) „Wissenschaft". Hier betätigt sich eine übersteigerte kosmologische Mystik, die auf der nur dem Philosophen gegebenen „intellektuellen Anschauung" der transzendentalhistorischen Genesis des Übernich beruht.

Von Fichte führt eine Linie zu Hermann Schwarz, die auch Nietzsche berührt, den Vertreter angeblich naturgesetzlicher Entwicklung und Todfeind jeglicher Metaphysik und des Theismus, der aber bei seiner Hochschätzung des Leibes und der theoretisch geleugneten Spannung zwischen natürlichem und sittlichem Wollen viel mehr ein wenn auch naturalistischer Erneuerer des Griechentums ist. Nietzsche kennt nicht nur die Begriffe „gut" und "schlecht", d. i. hemmend und fördernd im Sinne der Entwicklung zum Übermenschen, sondern er weiß auch um ein Gut und Böse, um den wertenden Willen, der herabziehendes Lustwollen als gemein wertet. Entgegen seiner naturalistischen Grundanschauung, für die das Werten nichts als ein biologischer Vorgang ist, sucht der Nietzsche des „Zarathustra", dem Systeme nach Immoralist, doch praktisch Moralist, im Jüngling am Berge und bei den Eheschließenden werthaftes Wollen zu erwecken, sie der Herde der Viel-zu-vielen, der „Zeitgenossen", zu entreißen. Er unterscheidet bei der Kritik seiner Zeitgenossen zwischen entarteten Werten, die noch einen Rest des Lebens einst gehaltvoller Werte in sich bergen, Scheinwerten, die wurzellos gleich Blasen aus dem Sumpfe der Entartung emporsteigen, Irrwerten, die von verirrtem gesundem Leben zehren, und völliger Wertlosigkeit. Das Kamel, das geduldig und willenlos die entarteten Werte der Vergangenheit lebt, muß erst in der Stunde der großen Verachtung, zu allem bisher Hochgeschätztem ehrfuchtslos „Nein" sagend, sich zum eigenwilligen

und mutigen Löwen des „Ich will“ wandeln, der den Kampf des Menschen gegen sein Böses um sein höheres Selbst, den gefahrvollen Kampf der Selbstüberwindung kämpft, denn die durch die alten Werte gebannten Kräfte des Bösen im Menschen sind jetzt frei, die wilden Tiere im Keller bellen frohlockend. Nietzsche feiert das Böse geradezu, denn je stärker es ist, umso mehr Kraft ist zu seiner Überwindung notwendig; umso mehr nähert sich der Mensch dem Übermenschen. Freilich endigt der Kampf oft damit, daß der Mensch den Helden in seiner Seele wegwirft und ein Frecher, Höhnender, in Lüsten Lebender wird, einer der „Fürchterlichen“, die das Raubtier ungebändigt in sich tragen; hat der Löwe aber gesiegt, so muß noch eine Wandlung eintreten: Die wilden Tiere müssen nicht nur gebändigt, sondern auch von ihrer Wildheit erlöst werden zu Himmelstieren, die bösen müssen gute Kräfte werden; nicht Schatten und Verachtung, sondern Lachen und Liebe müssen im Auge des Helden sein. Der Eintritt der Liebe in den Willen, die Geburtsstunde der Tugend, kommt als Gnade; demütig muß der Mensch auf die Stunde achten, wo der Geist ein Liebender der Dinge werden will. Liebe, Güte ist die Selbstüberwindung noch des Helden, seine Wandlung zum Überhelden. Der Mensch ist jetzt Kind, lachender Löwe, ein Neubeginn, ein aus sich rollendes Rad.

Die werteschaffende Macht der Liebe, ihr gnädiges Eintreten in den demütigen Willen, das sind Bestandteile von Fichtes wie von Nietzsches Axiologie; während sie aber bei Fichte metaphysisch begründet sind, schweben sie bei Nietzsche in der Luft und werden kaum von denen beachtet, die ein „System“ Nietzsches darstellen. Nietzsche deutet sein religiöses Erleben nicht metaphysisch, theozentrisch, sondern „physisch“, anthropozentrisch[11]): Liebe, werthafter Wille kommen aus uns selber, aus unserem „Leibe“; unser eigenes tiefstes Selbst, unseren Abgrund rufen wir hervor, wenn wir unser sinnliches Wollen niederhalten und in Demut der inneren Stimme lauschen. Die Seligkeit ist nicht Gottes Seligkeit in uns, sondern „Selbstlust“ des Leibes. Der Leib ist der Sitz des (nichts als biologischen und natürlichen) „Lebens“, das auch wertend nach Macht drängt und unter ständiger kämpferischer Selbstüberwindung sich immer höher steigern will. So kann Wertunendlichkeit nicht dem heutigen, sondern erst dem Übermenschen beschieden sein, der den Überdrachen, das höchste Böse besiegt — diese Auffassung einer Wertentwicklung wird zwar nicht dem Erlebnis gerecht, zeichnet sich aber durch die an Böhme erinnernde psychologische treffende Einschätzung der Bedeutung des Bösen aus.

Fichtes auch die Kosmologie in sich begreifende Metaphysik, zunächst von den theoretischen Bedürfnissen der Kantischen Philosophie geleitet, später zur Deutung religiösen Erlebens umge-

staltet, will, die Methoden der exakten Forschung verachtend, „erschaut“ sein und als absolute Wahrheit gelten. So muß sich die Naturwissenschaft gegen diese Grenzüberschreitung des deutschen Idealismus zur Wehr setzen, und verständlich ist die Abneigung Nietzsches und seines Geschlechts gegen jegliche Metaphysik. Wahrheit ist für Nietzsche, was lebensfördernd wirkt, mit anderen Worten, was das sittlich-religiöse Erleben befruchtet; Nietzsches Wahrheitsbegriff ist also im Kern religiös, nicht transzendental-historisch oder logisch. Für Hermann Schwarz ist Metaphysik schlichte, menschlichem Irrtum nicht entrückte Deutung logischer, ästhetischer und axiologischer Tatbestände, deren Sicherung seine Forschungen zunächst gelten. Unter der Voraussetzung, daß es nicht seiende Werte gebe, sondern lediglich (Zustands-, Person- und altruistische, soziale oder ideelle Fremd-) Werterscheinungen unser Gefallen auf sich zögen, suchen die von 1896 bis 1902 abgefaßten psychologisch-ethischen Schriften in Kampfstellung gegen den Determinismus die Selbstbestimmung des Willens wissenschaftlich neu zu sichern und gegen Kants ethischen Rigorismus die Neigungen sittlich fruchtbar zu machen. Sie stellen neben Kants logischen den voluntaristischen Apriorismus, neben die analytischen und synthetischen Urteile analytische und synthetische Vorziehenshandlungen; in den die Neigungen nach Sittlichkeitsstufen ordnenden Willensnormen wird die Gewähr sittlicher Autonomie gefunden. Es wird bereits bemerkt, daß die Eigenart der Spontaneität des Willens in der geistigen Person, in dem menschlichen Wesen beruht und Gefallen am sittlichen Gesetz Seligkeit heraufführt; doch konnten diese bereits werttheoretischen Zusammenhänge erst mit der 1912 sich bekundenden Wendung der Forschung von der psychologisch gegründeten Ethik zu vor Metaphysik nicht zurückschreckenden Religionsphilosophie, vom wählenden Subjekt zur überindividuellen ungegebenen Einheit des Wertlebens eindeutig erfaßt werden[12]).

Entsprechend der vertieften willenspsychologischen Schulung ist für die im „Ungegebenen“ (1922) aufgestellte Klimax des Werterlebens Gesichtspunkt der Einteilung nicht mehr wie bei Fichte das Objekt des Wertstrebens, sondern die Willenshaltung, die lustbegehrend, selbstbehauptend oder hingebend sein kann. So läßt sich durchführen, daß Lustbegehren auch vor ideellen Fremdwerterscheinungen wie Kunst und Wissenschaft nicht Halt macht. Es wird ferner im Gegensatz zu Fichte auseinandergehalten, daß Zustandswerterscheinungen auch synthetisch, Fremdwerterscheinungen auch analytisch gewollt werden können. Die Selbstbehauptung, die einerseits den Verlust des Ich an die Vielheit der sinnlichen Erregungen verhindert, andererseits aber auch Hingabe unmöglich macht, enthält den kantisch-stoischen Gesetzesgehorsam als Sonderfall. Selbstlose Hingabe an Fremdwerterscheinungen ist zuerst mit

Beseligung verknüpft, führt aber zu inneren Konflikten, sobald das Objekt der Hingabe für absolut genommen wird und die verschiedenen absoluten Objekte einander widerstreiten, wobei bereits jedes einzelne von ihnen unendliche Forderungen an den Menschen stellt. Aus dem Zwange des Objektes und der Pein des Nichtkönnens befreit das soziale oder Gemeinschaftserlebnis. Dieses ist bereits Fichte in den „Reden an die deutsche Nation" als Erlebnis der Volksgemeinschaft bekannt, wird von ihm aber nicht in die Klimax eingegliedert und auch nicht klar begriffen. Das soziale Erlebnis entzündet sich an gemeinsamer Hingabe; aber das Gemeinschaftsbewußtsein überdauert die Hingabe und ist fähig, neue Arten der Hingabe zu tragen, ohne daß die Objekte die Übermacht über den sich Hingebenden gewinnen; vielmehr kann dieser kraft der in ihm lebenden Gemeinschaftsgeistigkeit in allen Objekten leben, denen Glieder die Gemeinschaft sich hingeben. Der Gegensatz zwischen den Gemeinschaften wird dem Geiste nach aufgehoben im religiösen Erlebnis (mystischen Grunderlebnis), mit dem sich gottesförmige Liebe des Evangeliums in der Seele schafft, allesseinkönnende Güte, die nicht nur in jedem Objekt, sondern auch in jedem Subjekt sein kann.

Die Deutung des religiösen Erlebnisses strebt Schwarz mit einer neuen Ausprägung der von Ekkehart, Böhme und dem Jenaer Fichte gelehrten Setzungsphilosophie an. Am „Anfang" steht die transzendentalhistorisch zu denkende „Gottheit", das Ureine, das Möglichkeit zu allem, aber nichts der Wirklichkeit nach ist. Die Spannung in ihm, sein Hunger nach Leben entlädt sich in der Urtathandlung, in der das Ureine Wirklichkeit gewinnt um den Preis, daß es seine Einheit verliert und zersplittert in die Millionen Dinge, in die Welt; was Gottesprozeß werden sollte, ist so Weltprozeß geworden. Jetzt geistert die Gottheit, ungegeben geblieben, einheitslos in den Dingen, „wirkt" und „west" in ihnen, um durch sie hindurch Gott zu werden. Sofern Gottheit wirkt, handelt es sich um Fortgang des Weltprozesses, sofern sie west, um Einleiten des Gottesprozesses. Der Gottesprozeß vollzieht sich im wirklichen, im Willensleben der Dinge. In uns ist die dritte metaphysische Spannung angelegt (die erste und zweite metaphysische Spannung betreffen den Weltprozeß), die apriorische Sehnsucht einer metaphysischen Tiefe. Diese Sehnsucht bleibt unbefriedigt, wenn der Mensch seine Besonderheit behauptet, ja weiter fortsetzt; sie gewinnt Erfüllung, wenn er seine Hingabekraft belebt, von Subjekt zu Objekt und von Subjekt zu Subjekt Zusammenschlußgeistigkeit sich setzt und schließlich unendliche Einheitskraft sich verwirklicht. Gott ist jetzt geworden, ist reale Gegebenheit im unendlich liebenden Menschen, während im selbstischen sich Widergott, göttliche Negativität setzt, die in sich hungrig bleibt und nach innen in der Seele des Menschen frißt und zehrt.

Der Glücksgedanke bei Plato und Aristoteles

von

Johannes Haußleiter

Zu den großen Menschheitsproblemen, die jede Zeit und jeden Einzelnen immer wieder aufs neue beschäftigen, gehört auch die Frage nach der menschlichen Glückseligkeit. Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, in Kürze das Wesen der Eudämonie bei den beiden bedeutendsten antiken Denkern, Plato und Aristoteles, nach ihren Hauptwerken darzustellen und im Anschluß hieran die Berührungspunkte und Verschiedenheiten beider Philosophen in dieser Frage hervorzuheben. Zu der abschließenden axiologischen Würdigung der beiden Systeme im Hinblick auf den Glücksgedanken wird uns dann die Philosophie des „Ungegebenen"[1]) das volle Verständnis erschließen.

Plato erblickt in seiner Schrift vom Staate[2]) das allen zugängliche Normalglück in der Gerechtigkeit, d. i. in der seelischen Harmonie, die unter allen Umständen in sich selbst ihren Lohn trägt, zugleich aber auch ihren Besitzer wo nicht in diesem, so doch in einem jenseitigen Leben für alles äußere Unglück entschädigt. Den drei Ständen des Idealstaates entsprechend werden drei Arten von Glück unterschieden: das Berufsglück der Handwerker, das im wesentlichen materielle Güter umfaßt, das soziale Glück der Krieger, das vor allem in der Erhaltung des Staates besteht, und das ideelle Glück der Philosophen, das die Schau und Verwirklichung der Ideen zum Inhalt hat. Diesen Arten der Eudämonie entsprechend ist die Lust des Menschen entweder auf Gelderwerb oder auf Sieg oder auf die Wahrheit gerichtet[3]). Plato hat jedoch nicht das Glück der einzelnen Stände oder gar Individuen, sondern vor allem das Glück des Gesamtstaates im Auge (Staat S. 111 f.). Dieser allgemeine Glückszustand kann nur durch möglichst reine Darstellung der Ideen im irdischen Staate herbeigeführt werden. Das aber ist die einzigartige Pflicht und Kunst der Philosophen. Nur so können und sollen alle einzelnen im Staate einer verschieden abgestuften glückerfüllten Sittlichkeit teilhaftig werden. Das intensive Ideenerlebnis einiger weniger wird somit der extensiven glückerfüllten Sittlichkeit aller nutzbar gemacht. Neben dieser welt- und lebenbejahenden Hauptströmung

ist jedoch im „Staate" auch eine asketische Unterströmung wahrzunehmen, die das Ideenglück in möglichster Abkehr vom sinnlichen Leben erblickt.

Auch Aristoteles redet in seiner Nikomachischen Ethik[4]) von staatlicher wie individueller Eudämonie. Aber für ihn liegt der Schwerpunkt auf seiten des Individuums; in gewisser Weise ist für ihn der Staat nur um des Einzelnen willen da, wenngleich der einzelne durch seine Natur auf die Gemeinschaft mit andern angelegt ist. Das Wesen der individuellen Eudämonie, die für ihn das höchste Endziel bildet, sieht er in tugendgemäßer Vernunftbetätigung. Der Weisheit als höchster dianoetischer Tugend entspricht die göttliche Eudämonie, während die ethische Tugend die menschliche Eudämonie begründet. Die ethische Tugend, die für jeden erreichbar ist, beruht auf einer befestigten Willensrichtung, der jedoch ein freier Vorsatz zugrunde liegt. Ihr Wesen wird formal bestimmt durch den individuell verschiedenen Begriff der richtigen Mitte. Ferner ist die ethische Tugend an äußere Betätigungsobjekte gebunden und verfolgt praktische Nebenzwecke.

Dem gegenüber stellt sich die Theorie, d. i. die Betätigung der Weisheit, als stetigstes, sich selbst genugsames und nur um seiner selbst willen erstrebtes Handeln dar. Beide Arten der Tugend werden von einem ihnen innewohnenden Lustgefühl gekrönt. In dieser genialen Weise löst Aristoteles die Frage nach dem Verhältnis von Tugend und Lust. Dagegen wird sein Eudämoniebegriff mehrfach stark von außen her bestimmt. Die Eigenschaft der Selbstgenügsamkeit (αὐτάρκεια), die er für sein höchstes Gut postuliert, wird in Wahrheit erheblich eingeschränkt. Äußere Lebensgüter und eine von schwersten Schicksalschlägen ungetrübte normale Lebensdauer erscheinen ihm als unerläßliche Vorbedingungen der Glückseligkeit. Während die äußeren Güter vor allem zur Betätigung der ethischen Tugend unentbehrlich sind, soll die Forderung der unverkürzten Eutychie die Stetigkeit bei beiden Arten der Eudämonie gewährleisten.

Nachdem wir so in Kürze den Eudämoniebegriff der beiden Denker nach ihren Hauptschriften gekennzeichnet haben, wollen wir die Ähnlichkeiten und Unterschiede in der vorliegenden Frage ins Auge fassen. Daß es an übereinstimmenden Gedanken nicht fehlt, wird schon durch die gemeinsame Zeit, Nationalität und Kultur, ja durch persönliche Beziehungen der beiden Philosophen nahegelegt.

Zunächst gilt es hierbei zu bedenken, daß wir es bei Plato mit einer ausgeprägten Sozialethik, bei Aristoteles dagegen mit einer durch soziale Gedanken bereicherten Individualethik zu tun haben und daß demgemäß bei diesem das persönliche Moment weit stärker hervortritt. Davon abgesehen kann man sagen, daß bei-

den Denkern die ethisch-teleologische Auffassung des Staatslebens gemeinsam ist — freilich gilt bei Aristoteles auch hier nicht die transzendente, sondern die immanente Teleologie[5]) — und daß dementsprechend bei beiden die Eudämonie nur im Staate völlig verwirklicht werden kann. Der platonische Idealstaat und noch mehr vielleicht der Staat, wie er dem Aristoteles vorschwebt, haben beide die Aufgabe, die Tugend und somit das Glück ihrer Bürger zu begründen. Der Weg freilich zu diesem Ziel stellt sich bei beiden Philosophen verschieden dar. Der Einzelne im platonischen Staate ist diesem bedingungslos unterstellt. Dem Staatsganzen zuliebe wird von den Kriegern die Gemeinsamkeit der Weiber, Kinder und Güter gefordert und von den Philosophen das Opfer des Herrschens verlangt.

Von all dem ist bei Aristoteles nicht die Rede. Er ist weit entfernt, den Menschen so im Staate aufgehen zu lassen, wie Plato in seinem Idealstaate es fordert. „Er wahrt dem Bürger bei aller Unterordnung unter das Gemeinwesen doch in jeder Hinsicht einen viel größeren Umkreis selbständiger Betätigung im privaten Leben"[6]). Wohl bildet auch für den Stagiriten die in der ethischen Tugend bestehende menschliche Glückseligkeit das eigentliche Problem des Staates. Indessen bleibt die Teilnahme an der göttlichen Seligkeit der Theorie ein selbständiger Genuß auserwählter Individuen, die Aristoteles über die Masse der Menschen stellt und von der Zugehörigkeit zu einem Staate ausnimmt[7]). Für Aristoteles ist die Staatskunst, die das Glück der Bürger erst zum Ziele hat[8]), von der Theorie, die die höchste Stufe der Glückseligkeit darstellt, scharf geschieden, während für Plato, wenigstens den weltbejahenden Plato, die Verwirklichung der Ideen im irdischen Dasein der Ideenschau als gleichwertig gegenübersteht.

Aber diese Unterschiede betreffen mehr den äußeren Rahmen. Die ganze Tiefe des inneren Gegensatzes wird sich uns enthüllen, wenn wir den Ausgangspunkt und die Fundamentierung der beiden Ethiken betrachten.

Plato geht als Metaphysiker von einem objektiven Prinzip aus, Aristoteles als Empiriker von einem subjektiven. Für jenen ist die Idee des Guten das Höchste und Wertvollste, für diesen die Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Aber dieser tiefgreifende Unterschied darf uns nicht blind machen für die weitgehende Gemeinsamkeit innerhalb des ethischen Ideals. Auch für Plato gilt neben dem Überwert der Idee des Guten der Wert der menschlichen Persönlichkeit, freilich mit dem Zusatz, daß das objektiv höchste Gut als Vorbild und Leitstern des subjektiv höchsten Gutes unentbehrlich ist, und mit dem Unterschied, daß bei ihm das subjektiv höchste Gut als Besitz (κτῆσις) und Seelenhaltung (ἕξις), nicht wie bei Aristoteles als tätige Bewährung (χρῆσις) und äußere Ausübung (ἐνέργεια) gefaßt wird[9]). Hiervon abgesehen besteht

für beide Ethiker das sittliche Ziel des Menschen darin, das subjektiv höchste Gut zu verwirklichen. Auch Aristoteles lehrt auf Grund einer ähnlichen Psychologie die Unterordnung des unvernünftigen Seelenteiles unter die Herrschaft des Nus[10]). Auch er redet von Tugend, Seelenharmonie[11]) und Seelengesundheit[12]). Auch für ihn ist die Glückseligkeit des Menschen eigene Tat und — im Prinzip wenigstens und als ethische Tugend — für alle erreichbar. Die Ähnlichkeit zwischen der platonischen mit reinster Freude gepaarten Ideenschau und der aristotelischen Theorie als der höchsten und zugleich lustvollsten Bestimmung des Menschen liegt auf der Hand[13]). Während freilich Plato die Gerechtigkeit losgelöst von den Glücksgütern betrachtet und diese nur als Folge angesehen wissen will, nimmt Aristoteles die äußeren Güter mit in den Eudämoniebegriff hinein. Aber wie für Plato die Gerechtigkeit ihren Lohn in sich trägt, so besteht auch für Aristoteles der wahre Lohn der an sich begehrten sittlichen Tätigkeit nur in der Wiederholung derselben, ist also immanent[14]). So führen uns die Parallelen auch innerhalb der Glückslehre der beiden Denker zu der Erkenntnis, daß man mit Recht von einer platonisch-aristotelischen Ethik reden kann[15]).

Freilich gilt es, nunmehr auf den anfangs erwähnten, tiefgreifenden Unterschied zurückzukommen. Bei Plato ist das Reich der ewigen Ideen, der objektiven Werte, das eigentlich Göttliche; und die Idee des Guten, die Sonne und der Mittelpunkt dieses Reiches, ist potenzierte Göttlichkeit[16]). Damit ist für ihn die Verbindung von Sittlichkeit und Religion ohne weiteres gegeben. Gott ist ihm im letzten Grunde der Schöpfer der Ideen, er ist der Urheber nur des Guten, er hilft dem Menschen und lenkt dessen Schicksal[17]). Andererseits gilt es für den Menschen, danach zu streben, durch Gerechtigkeit und Sittlichkeit Gott ähnlich (ὁμοιοῦσθαι θεῷ) und damit Gott wohlgefällig (θεοφιλής) zu werden[18]). Auch für seine Eudämonie ist das göttliche Prinzip das Vorbild als das Glücklichste, während das gottlose Prinzip das höchste Unglück verkörpert[19]). (τὸ μὲν θεῖον εὐδαιμονέστατον, τὸ δὲ ἄθεον ἀθλιώτατον).

Diese Verankerung der Ethik mit der obersten Weltursache fehlt bei Aristoteles völlig. Er will die Eudämonie nicht ohne weiteres als göttliches Geschenk betrachtet wissen, wennschon sie ihm als etwas Göttliches und Seliges gilt[20]). Zwar heißt es im 10. Buch am Schluß der ethischen Untersuchung[21]): „Wer die Vernunft in sich pflegt, den darf man als Liebling der Götter (θεοφιλέστατος) betrachten. Denn wenn die Götter sich irgendwie um die menschlichen Dinge bekümmern, wie es doch die allgemeine Ansicht ist, so ist es doch eine vernünftige Annahme, daß sie an dem ihre Freude haben, was das Herrlichste und ihnen Verwandteste ist". Aber hier redet Aristoteles rein hypothetisch im Sinne der religiösen Volksmoral, mit der er schon deshalb, im Gegensatz zu

Plato, nicht übereinstimmt, weil für ihn Gott nur der θεωρία nicht der Liebe fähig ist[22].

Wohl sieht er in der Vernunft des Menschen nicht nur etwas Göttliches, sondern würdigt dieses Göttliche auch als des Menschen eigentlichen Kern und sein besseres Teil[23]. Jedoch nicht nur der Mensch, alle Wesen haben von Natur etwas Göttliches[24]; sie streben in dunklem Drange nach der Gottheit zurück. Zwischen dem aristotelischen Gotte, dem Prototyp der Vernünftigkeit, dessen Seligkeit in der ungetrübten Freude reiner Betrachtung besteht, und dem aristotelischen Menschen, dessen Eudämonie in der möglichst reinen Entfaltung seines göttlichen Vernunftkernes liegt, besteht ohne Frage große Ähnlichkeit (συγγενέστατον) [25]. Aber die naheliegende Folgerung hieraus, die Aufgabe der Verähnlichung mit Gott, zieht Aristoteles nirgends[26]. Freilich kann man als Ansatz hierzu die Mahnung betrachten, soweit es möglich ist, das Unsterbliche ins Herz zu fassen (ἀθανατίζειν) und all sein Tun darauf einzurichten, daß man lebe entsprechend dem, was in uns das Herrlichste ist[27]. Aber wir finden bei ihm weder eine ausgeprägte Beziehung Gottes zum Menschen noch eine solche des Menschen zu Gott.

Mit der Verbindung von Sittlichkeit und Religion ist bei Plato außerdem verwandt der Jenseitigkeitscharakter seiner Ethik, das, was wir auch als theologische Ethik bezeichnen können[28]. Aus dem ethischen Verhalten des Menschen im Diesseits, das entscheidend bleibt, ergeben sich für ihn Folgen im Jenseits.

Im Gegensatz dazu ist die Ethik des Aristoteles bei ihrem intellektualistischen Gepräge rein philosophisch, reine Diesseitsethik. Zwar lehrt auch er die Unsterblichkeit des Nus, von einer jenseitigen Vergeltung weiß er jedoch nichts[29].

Aus dieser Verschiedenartigkeit der beiden Ethiken lassen sich gewisse Folgerungen ziehen auch in Bezug auf die Wertung des äußeren Glücks. Da Aristoteles außer dem irdischen Leben kein weiteres Leben im Jenseits kennt, so mißt er im allgemeinen dem Leben, den Gütern des Lebens und auch der Lust, höheren Wert bei als sein Lehrer. Wohl ist sich auch Plato des Wertes des Lebens bewußt[30], aber er legt den Nachdruck nicht auf das Leben an und für sich, sondern auf das glückliche und vernünftige Leben[31]. Von der aristotelischen Forderung einer unverkürzten Lebensdauer als eines Wesensmomentes der Eudämonie weiß Plato nichts. Für ihn ist, um mit dem Neuplatoniker Plotin zu reden[32], „das Glück nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit (d. h. nach dem Ewigkeitsgehalt) zu bemessen". Wohl hat auch Plato in seiner philosophischen Ethik ein positives Verhältnis zu den äußeren Gütern gewonnen; er wertet sie als Mittel zur Verwirklichung der Ideen, doch tritt bei ihm ihr indifferenter, ja schädigender Charakter viel schärfer hervor.

Ferner würdigt auch Plato die Lust in ihrer geistigen Form als etwas Köstliches, was bei dem vollendeten Glücke nicht fehlen darf; der philosophische Mensch führt nach ihm zugleich das lustvollste Leben[33]). Aber indem er selbst die geistige Lust als die Stillung eines Hungers nach Wahrheit[34]) charakterisiert, beweist er durch diese ihre relative Einschätzung die absolute Bedeutung des einen Wertes, auf den alles ankommt. Aristoteles hingegen macht die Lust zwar nicht zum obersten Wertmesser der Eudämonie, wohl aber bestimmt er ihren Wert letzten Endes nach dem Werte der Tätigkeit, der sie entspringt, oder vielmehr nach dem Werte der wirkenden Persönlichkeit[35]), bleibt also bei einem diesseitigen Werte stehen.

Weiterhin ist für Plato das Glück gegen äußere Schicksalsschläge gefeiter als nach Aristoteles. Da für ihn die Gerechtigkeit ein Gut der Seele ist, trägt er kein Bedenken, den Gerechten glücklich zu preisen, auch wenn er die größten Leiden, ja den Tod erdulden muß[36]); insofern ist für ihn die innere Eudämonie ein unverlierbarer Besitz. Gegen diese Auffassung hat sich Aristoteles mit aller Schärfe gewandt. Die Behauptung, daß ein Mensch auf der Folter oder inmitten schwerer Schicksalsschläge glücklich sei, bezeichnet er als sinnlos[37]). Völlig entbehrlich zur Eudämonie ist ihm eben die Eutychie nicht. In der Tat kann der Mensch durch eine lange Reihe von sehr schweren Unglücksfällen aus dem Besitze der Eudämonie vertrieben werden[38]).

Endlich finden sich bei Plato Ansätze zu einer positiven Wertung der Leiden, wie sie seinem Schüler fremd sind. Diese machen nach seiner Ansicht nicht nur nicht unglücklich, sondern können sogar segensreich wirken und verwandeln sich, wo nicht in diesem, so doch im jenseitigen Leben in Güter[39]). So schimmert bei ihm der Begriff einer sittlichen Weltordnung, einer Theodicee hindurch.

Am Schlusse unsere Betrachtung der beiden antiken Denker sei es erlaubt, an die bekannte Charakteristik anzuknüpfen, die ihnen Goethe in seiner Farbenlehre[40]) zuteil werden läßt. „Plato verhält sich zu der Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen . . . Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden . . . Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet . . . Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramiden-

artig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht".

Wenn wir den Kern der ethischen Systeme der beiden großen Philosophen abschließend würdigen wollen, so können wir etwa sagen: Der Platonismus ist Objektbegeisterung[41]). Er kennt etwas Höheres als das Ich und die sichtbare Welt: die Ideen. Das sind die Werte, auf die alles ankommt. In diesem Wertidealismus liegt der Ewigkeitsgehalt seiner Lehre, der sie hoch über allen Hedonimus und Materialismus erhebt.

Ja noch ein weiteres läßt sich sagen: In der selbstlosen und doch zugleich beglückenden Unterordnung der einzelnen Bürger unter die Idee des Staates können wir eine Ahnung der Tatsache erblicken, daß nach der Philosophie des Ungegebenen höchste Seligkeit an die Voraussetzung unselbstischen Wollens geknüpft ist. Darin zeigt Plato ein gewisses Verständnis für den Begnadungscharakter des seligen Lebens.

Aber für ihn sind die Ideen nicht nur überindividuelle, ewige Werte, die höher sind als alle raumzeitlichen Bestimmtheiten. Er kennt auch den Hunger nach Wahrheit, Schönheit (Eros), Güte und Gerechtigkeit; er kennt „den Hunger des Ungegebenen als unruhiges Sichverändern aller Dinge unter der Spannung der Ideen[42]) . . . Göttlichkeit, Vollkommenheit bleibt in natürlichen Leben ungegeben; aber sie schwebt als das Urbild, das im Nichts Leben gewinnen wollte, vor jedem Dinge und schafft ihm Sehnsucht über sich hinaus zu wahrem Sein. In der menschlichen Seele kann solche Wertsehnsucht ihre Dunkelheit verlieren, und damit ist ihr die Möglichkeit gegeben, das vollkommene Leben zu erreichen". (U. 168). Plato hat also Verständnis für die Tatsache, daß, wo es Werte gibt, es auch ein Werden geben muß, dessen Ziel sie bilden (U. 107). Ja, auch der schneidendste Prüfstein für die Unterscheidung wirklicher und scheinbarer Werte, die Forderung der Wertgewißheit, ist ihm nicht fremd[43]). Aber er sieht sie fälschlich in der starren Existenz seiner Werte; ontologischer Gehalt ist ihm identisch mit axiologischem Gehalt. Dementsprechend wird der innere Werdeprozeß beim Menschen durch einen starren Zustand des Besitzens als vollendet gedacht. Plato weiß noch nichts von einem Wert, der sich *in uns* schafft[44]). Das Wunder göttlichen Werdeglücks ist seinem geistigen Auge noch verborgen. Aus der Transsubjektivität der Werte wird ihm ohne weiteres eine räumliche Jenseitigkeit derselben. Wohl ist für ihn das Ideenerlebnis das reinste, höchste und unüberbietbare Glück[45]). Hält man sich an die Auffassung von der Mangellosigkeit und unbedingten Werthaftigkeit dieses Erlebnisses, so kann man bei Plato wie überhaupt bei allen Wertverseinlern mit Recht die Frage aufwerfen: Wie soll die an ein ruhendes Sein geknüpfte ganze Wertfülle

des höchsten Gutes dort eingehen, wo es keine Ganzheit und Fülle des Existierens gibt? Und umgekehrt: Wie kommt das höchste Gut bei seiner Selbstgenügsamkeit dazu, über sich hinauszugehen und von sich abzugeben? (Vgl. U. 278). So handelt es sich denn auch bei dem platonischen Ideenerlebnis trotz seiner ungetrübten Seligkeit nicht um einen Vollbesitz der Ideen, sondern um eine mystische Teilnahme an ihnen. Der Mensch kann nur Mitwert an den auswärtigen Werten erlangen, ohne jemals ihren Vollwert zu erfahren. Auf dieser Wertverseinlung beruht es auch, wenn das Gebot der Verähnlichung mit Gott stets ein unerreichbares Ideal bleiben muß.

So haftet auch dem höchsten Glückserleben noch ein Mangel an, der in der unerreichbaren Jenseitigkeit der Ideen begründet ist. Dieser Eindruck verstärkt sich noch da, wo Platos weltverneinde Tendenz zum Durchbruch kommt. Hier tritt zur unnahbaren Ferne der Ideen die Unvollkommenheit der menschlichen Natur und die zeitliche Begrenzung seines Glücks als weiterer Grund hinzu. So verstehen wir es, wenn Plato mit der räumlichen Jenseitigkeit der Ideen eine zeitliche Jenseitigkeit der Seligkeit verbindet, in der die Seele den Zustand ungetrübten Glückes, den sie in einem präexistenten Leben genoß, wieder erreicht. Aber wenngleich der Gedanke einer ewigen Seligkeit keinen bestimmten Einfluß auf das diesseitige Leben erlangt, sondern mehr als krönender Abschluß äußerer Art zu verstehen ist, so ist er doch geeignet, der Köstlichkeit des irdischen Ideenerlebnisses eher Abbruch zu tun, als sie zu erhöhen.

Demgegenüber stellt sich uns der Aristotelismus als Subjektbegeisterung dar. Als Ethik der immanenten Teleologie ist er allein in der menschlichen Natur, in der menschlichen Vernunft begründet. Ihm kommt es vor allem auf die Entfaltung der geistig-sittlichen Persönlichkeit innerhalb der gegebenen Wirklichkeit an. Darin liegt sein bleibender Wert, zugleich aber auch seine Schranke. Zwar ist in seiner Forderung: „Werde Vernunftwesen!" enthalten, daß man sich in seinem ganzen Sein wahrheitsförmig machen soll (vgl. U. 99). Gleichwohl sieht diese Philosophie das Wertideal im Nus an sich, nicht in der Wahrheitswelt, die sich dem Nus offenbart[46]). Deshalb können wir im Gegensatz zu Platos verauswärtigender Seligkeitslehre bei Aristoteles von einem immanenten Wertontologismus reden (U. 270).

Ferner sieht im Unterschied von Platos Wertidealismus der Positivismus des Aristoteles nur die *Entwicklungsspannung* durch die Dingwelt schreiten. Anstelle der ethischen Spannung zwischen der stets unzulänglichen Wirklichkeit und der göttlichen Idealität setzt er die bloß zeitliche Spannung zwischen der gegenwärtigen Anlage und der späteren Wirklichkeit. Nur noch Zukunft liegt in den Dingen, aber nichts mehr von Ewig-

keit, die an alles Gegebene Maßstäbe des Ungegebenen hält (U. 169). Wohl überragt dieser edle Werthunger beim Menschen turmhoch jede Art von Triebhunger, der nur auf Lust und Selbstwert der Person erpicht ist (vgl. U. 173). Das Geheimnis des Entwicklungsglückes (vgl. U. 164), in dem jener Hunger gestillt wird, liegt darin, daß der einzelne sich nicht nur als einzelner entfaltet, sondern daß in diesem Prozeß die Gottheit in ihm ein Differenzial von Ganzheit gewinnt. So finden wir also das Entwicklungsglück in hohem Grade bei Aristoteles ausgeprägt. Und wenn nach seiner Ansicht der Mensch durch seine Natur auf die Gemeinschaft mit anderen angelegt ist und von allen äußeren Gütern der Freund als das andere Selbst am höchsten gilt[47]), so kann man in dieser überinviduellen Einstellung auch das Ergänzungsglück der Philosophie des Ungegebenen angedeutet finden. Freilich die zarte Blume allesseinkönnender Liebe, ein Glück überweltlicher Art, das in der selbstlosen Hingabe des Willens an Aufgaben erglänzt, kann naturgemäß auf dem Boden der aristotelischen Weltanschauung nicht gedeihen. Gegen die Seligkeit des Gottesglücks, zu der Gott-Ungegeben in uns aufblühen will, kann jenes „natürliche" Glück der Menschen nur Notdurft bleiben. Nur zu leicht erzeugt die Betonung der eigenen Vernünftigkeit eine Atmosphäre des Vernunftstolzes und der Ichgesinnung und trennt uns so für immer von dem ehrfürchtigen Erlebnis unselbstischen Glücks.

Zwar scheint der Aristotelismus auf den ersten Blick durch den immanenten Charakter seines höchsten Wertes dem Verständnis des Gottesglücks, das nur als inneres Werden hervorkommt, näher zu stehen. Aber in Wahrheit erweist sich sein rein natürliches Glückserlebnis, das auf einer bereits vorhandenen innereen Werthaftigkeit beruht, durch eine weit tiefere Kluft von der übernatürlichen Weise seligen Lebens geschieden als die durch Wertverauswärtigung bestimmte Eudämonie des Platonismus.

Der Vergleich der beiden Systeme hat dargetan, daß in Bezug auf den axiologischen Gehalt der Aristotelismus hinter dem Platonismus zurücksteht. Dieser kommt dem Verständnis des Seligkeitswunders göttlichen Lebens in uns nahe, aber auch er bleibt im Vorhof. Erst die deutsche Mystik drang mit ihrer Lehre von der Selbstsetzung geistigen Lebens in das innerste Geheimnis des seligen Lebens. Die neuste Ausprägung dieser Richtung, die Philosophie des „Ungegebenen" von H. Schwarz, gab uns die Maßstäbe an die Hand zur richtigen Wertung des Glücksproblems bei den genannten Philosophen.

Wie sich die Metaphysik des seligen Lebens in der Schwarzschen Wertphilosophie darstellt, konnte nur im Umriß angedeutet werden. „Die Philosophie des Ungegebenen dreht den platonischen Gedanken um. Nicht ewig gegebene Ideen entzünden irdische Sehnsüchte ihnen entgegen, sondern solche Sehnsucht,

nämlich der Hunger der ungegebenen Gottheit nach ihrer eigenen Selbstwerdung, geht von Anfang an durch jedes Ding, und diese göttliche Unruhe in den Dingen macht, daß sich nachher in den Seelen der Menschen Ideen als geistige Bilder von Aufgaben entzünden"[48]). Oder, um es näher auszuführen: Der von Liebe entzündete Wille ist die Gralsschale der Gottesgeburt. Daß eine Seele zu einer hingabe- und gemeinschaftswilligen und zu einer liebenden umgeschaffen wird, das ist Gottes Selbstschöpfung in ihr. Diese wird in einem Augenblicke vollzogen, ohne mit dem Augenblicke vorüberzugehen. Er trägt seine eigene Ewigkeit in sich und macht den, der ihrer gewiß wird, weltüberlegen, frei und sicher auch gegenüber Leiden und Sterben. Da weiß man, es gibt kein Hemmnis wider die Seligkeit, die in einem Wohnung nehmen will, als man selber. Unabhängig vom Weltlaufe geschieht dies Geheimnis einem jeden, der guten Willens ist (vgl. U. Vorrede S. 3 f.). Aber mit dem Gottesglück, d. h. dem seligen Leben der Hingabe an Aufgaben, ist zugleich das Gottheitsglück der Ergänzung und Entwicklung und zu dritt das Empfinden eigener Lust und persönlicher Wertsteigerung verbunden. Auch das gehört als leiser, weicher Duft in das Blühen und Hauchen dieses Ganzglückes. Es wäre nicht Gottesglück und Gottheitsglück, wenn es nicht auch unseres würde. (U. 196). Aber nichts wäre verkehrter, als um dieser, dem Gottesglück beigemischten Lustempfindung und Personwertsteigerung jenes zum Gegenstand des Suchens zu machen. Die Jagd nach innerer Beglückung verscheucht das Beglückungserlebnis (U. 184). Läßt doch H. Schwarz mit Recht das selige Leben also sprechen:

„Ich will erlebt sein, nicht gesucht,
Vor Suchern bin ich auf der Flucht.
Der Sucher, der bin ich allein,
Und wen ich finde, der ist mein.
Ich bin dein seliges Leben". (U. 203).

Ebenso wenig kann hier von einer Selbstbeglückung die Rede sein. Nur sofern wir uns als Wertnullen fühlen, kann sich der ungegebene Gott in uns erschaffen. Wir schließen diese gedrängte Charakteristik mit ein paar kurzen, aber gehaltvollen Versen[49]), mit denen der Verfasser des „Ungegebenen" sein religiöses und damit zugleich sein Glückserleben gekennzeichnet hat:

„Schöpferisches Geistesleben!
Nicht nach Himmelhöhen sehen!
Innere Himmel, ungegeben
Sollen in dir auferstehen.
Gib in Werten dich verloren,
Geh, dich handelnd überwinden;
Wirst in dir dann Höh'res finden.
In der Seel' ist Gott geboren".

Wesen und Bedeutung der Minne in der Mystik Ekkeharts

von

Paul W. Junker.

Καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι.

1. Korintherbrief, 13,2.

Gottheit und Gott.

Die Mystik Ekkeharts[1]) gliedert sich in zwei Prozesse: das Sichentfalten von der Gottheit herab zu den Dingen, von dem Einen zum Mannigfaltigen; von der absoluten Leere zum körperlichen und seelischen Sein, und seine Umkehr: das Zurück alles Erschaffenen, Entfalteten zu dem stillen Einheitsgrunde, aus dem es entsprang. Dieser zweite rückläufige Prozeß vollzieht sich durch den Wandel der Seele, die sich abkehrt von der Welt der Dinge und in sich Gott gebiert durch die Minne.

Am Anfang des ersten Prozesses steht die Gottheit: sie ist in sich selber wandellose Einigkeit und verschwebende Stille; und doch zugleich ein Quellborn aller Besonderung[2]). Das eben ist das W e s e n der Gottheit, unwandelbares Verharren in der bestimmungslosen Einheit und zugleich auch das Wesen aller Dinge in ihrer Vielheit zu sein[3]), sofern es, als Natur, schöpferisch wird im Vater[4]). „Es ist das Sein in allem Seienden, das Licht in allem Leuchtenden, die Natur in allen Naturen"[5]). Dem Wesen der Gottheit eignet kein Tun, denn es gebiert nicht, noch setzt es Dinge. Aus seiner Stille tritt es erst heraus und offenbart sich durch das Entquillen Gottes, der sich von der Gottheit wie Tun und Nichttun unterscheidet. Damit gibt das Wesen seine Bestimmungslosigkeit auf. Als Vater ist Gott der ewige Urquell aller Dinge, ihr Urbild in ihm aber ist der Sohn, den er gebiert, seine Liebe zum Sohne der heilige Geist[6]). Die Tätigkeit der Personen ist das Heraussetzen der Dinge, die in der Zeit aus Nichts geschaffen und davon Kreatur, d. h. endlich und begrenzt sind[7]). In dem ewigen Hervorgange

aber sind sie Gott selber, der in reinem Selbsterkennen sich seiner offenbar wird[8]). Hier verbleiben die Dinge in ihrer Unermeßlichkeit[9]).

In dem Einssein der göttlichen Personen mit dem Wesen ist Gott in sich selber ein Reich; ebenso ist auch die Seele des Menschen ein Gottesreich. Wie der Vater im göttlichen Akte der Selbsterkenntnis den Sohn gebiert, der darin die volle Einung mit der göttlichen Natur erfährt[10]), so auch — nicht etwa als Bild oder Gleichnis — gebiert Gottvater seinen Sohn in der Seele Grund und Wesen und vereint sich dadurch mit ihr[11]). In dieser Geburt erst gewinnt Gott sein eigentlichstes Dasein und Leben: „Niene ist got als eigentlich got als in der sêle“ [12]). Für Gott ist es Seligkeit und Notwendigkeit sich in der Seele zu gebären. Denn sein Gottsein hängt daran, daß er sich jeglichem Wesen gemeinen muß, das seiner Güte empfänglich ist[13]). Aber auch die Seele findet alles Wesen und alle Wahrheit, allen W e r t und alle S e l i g k e i t darin beschlossen, daß Gott in ihr lebendig werde[14]). Denn Gott allein ist Wert[15]). Damit ist gegeben, daß in der Seele ein tiefes Verlangen brennt nach dieser Einswerdung mit Gott, die Liebe. Die Rückkehr der Seele aus der Zerissenheit des Vielen zu Gott und zum Ureinen ist der zweite Prozeß in der Mystik Ekkeharts. Nur eine liebende Seele kann ihn vollenden.

Vom Wesen der Gottesminne.

Bei Ekkehart fällt die Liebe, als eine objektiv-metaphysische Größe genommen, mit der dritten Person Gottes zusammen. Sie ist das Ergebnis einer positiven Beziehung zwischen Vater und Sohn. „Indem der Vater liebend sich ergießt in den Sohn, so bricht sich hier gleichsam die Liebe und ergießt sich, nunmehr als der Sohn, wieder in den Vater”[16]). Eine neue Wesenheit in Gott, der Geist, entsteht. „Dies liebend sich Ergießen ist Setzung eines Gemeingeistes des Vaters und des Sohnes”[17]). Der Geist der Liebe ist zwar nicht im selben Sinne göttliche Person wie Vater und Sohn, denn „sein Hervorgang gehört ins freie Bereich des W i l l e n s”[18]), er entquillt nicht der „Regsamkeit der göttlichen Natur„[19]). Dennoch ist er göttliches Wesen. Erscheint die Minne hier zunächst als eine transzendente Potenz, als Objektives vor dem Bewußtsein und unabhängig von der kreatürlichen Seele, so ist damit ihr metaphysisches Wesen noch nicht erschöpft. Gott will nicht bei sich stehen bleiben. Auch in der Seele, in die sich Gott geboren hat, blüht sie in ihrer höchsten Form als göttliches Leben aus. Hier nimmt sie als Wertleben, das sich entsiegelt, subjektiven Charakter an, ohne darum ihrem Wesen nach von der objektiven unterschieden zu sein; auch die immanente Liebe ist ganz nur Gottes Liebe zu

sich selber. Die Seele ist Gottes „wirkendes Werk". „Weil Gott selber in der Seele lebendig wird, darum liebt er dies sein Werk. Sein Wirken ist unser Lieben. Und diese Liebe ist Gott: in ihr liebt Gott sich selber, seine Natur, sein Wesen und seine Gottheit: In der Liebe aber, in der Gott sich selber liebt, in der liebt er auch alle Kreaturen — nicht als Kreaturen, sondern als Gott"[20]).

In dem tiefsten Grunde der Seele ist ein Etwas, das „Fünklein", das ewig nur sich leber lebt, wie Gott. Das Fünklein ist der Berührungspunkt der Seele mit dem Unendlichen, in ihm entspringen Erkenntnis und Liebe[21]) ihrem unendlichen metaphysischen Gehalt nach. Das endliche, d. h. psychologische Wesen der Minne besteht in ihrer einenden Kraft[22]), die bei Ekkehart nicht mit der Minne als metaphysischer Wesenheit gleichzusetzen ist. Die Minne ist zunächst nur Mittler des höchsten Gutes, des Gottlebens. Durch sie strebt die Seele Gott in ihren innersten Grund hineinzunehmen, seine Selbstschöpfung in ihr aufzuschließen und zu empfangen. Wer von der „Angel" der Liebe gefangen wird, „der trägt das allerstärkste Band — und doch eine süße Bürde". „Nichts macht dich Gott, nichts Gott dir so zu eigen, wie dieses süße Band. Wer diesen Weg gefunden hat, der suche keinen andren!"[23]) Solange Gott noch nicht geboren ist in der Seele, erscheint er als ein Bild vor ihr, als Gottobjekt, die Liebe aber als Vermittler dieser transzendenten Wesenheit. Im Zeitpunkt der Geburt aber zerfließt das Gottbild, die Liebe schlägt aus der psychologischen Funktion in eine metaphisische Größe um und erfüllt mit all ihrer Macht die Winkel der Seele. Gott ist ganz Immanenz geworden: nicht mehr Gott dort, hier Seele, sondern Gott-Seele als Einheit. Der letzte Akt der Seele ist ein schöpferischer: „daß Gott „Gott" ist, dessen bin ich Ursache"[24]). Ein zweifacher Tod führt zu ihm hin, ein Weg, in dem wir Ekkeharts Klimax des Werterlebens vor uns haben.

Vom zweifachen Tode.

Ekkeharts Stufenleiter des Werterlebens bewegt sich vom Sinnlichen zum Unsinnlichen, vom Dinglichen zu Gott. Auf dem Wege in die innerste Gottestiefe der Seele tötet die Liebe allen Anflug vergänglicher Dinge. Sie tötet im Menschen das Bewußtsein seiner Körperlichkeit und scheidet die Seele auf ihre Weise von dem Leibe. Dies geschieht dann, wenn sich der Mensch völlig aufgibt, sich seines Ichs entschlägt, und so sich von sich selber scheidet. Nur „die außermaßen hohe Kraft der Liebe, die so lieblich zu töten weiß"[25]), vermag dies zu wirken. Sie ist ein „lebendiger Tod." „Denn dies Sterben ist ein Eingießen des ewigen Lebens, ein Tod aber des fleischlichen Lebens, darin der

Mensch immer wieder darauf aus ist, sich selber zu leben zu seinem Eigennutz"[25]). Wer die Welt Gottes in sich aufbauen will, der muß die Ichsucht in sich zerstören. „Alliu minne dirre welte ist gebûwen ûf eigenminne. Hêtest dû die gelâzen, so hêtestû al die welt gelâzen"[27]). Und „diese Eigensucht und Eigensuche, die des Menschen Leben und Natur ist, vermag nichts zu töten als allein die Liebe"[28]). Die aber die Liebe nicht haben und in der Gier der Selbstsucht verharren, sterben davon einen ewigen Tod, d. h. Gott wird nie in ihnen lebendig. Mit der Ichliebe, welche die Seele wertleer und von Gott entfernt hält, muß auch die Liebe zur Sinnenwelt schwinden, weil sie nur in Abhängigkeit von jener lebt. Die Dinge sind keine Werte, sie sind vielmehr voller Unwert, voll des „Nicht". Soweit dem Menschen „Nicht" anhaftet, soweit ist er unvollkommen[29]). Die Dinge aber, das in Zeit und Raum hinein Erschaffene, verwehren der Seele die Vollkommenheit und die Erkenntnis Gottes[30]). Deshalb kann die dem Sinnlichen verhaftete Seele auch nicht zur Seligkeit in Gott gelangen, vielmehr bleibt sie im Leid, das sie sich damit selbst gewählt hat. Unfriede kommt von der Kreatur, nicht von Gott[31]). „Alles Leid kommt von Liebe zu dem, was mir der Verlust geraubt hat. Ist mir also Verlust äußerer Dinge ein Leid, das ist ein sicheres Zeichen, daß ich diese liebe"[32]). Geht mein Lieben auf die Dinge, so bin ich selbst nur ein Sinnenmensch und „kalt an göttlicher Liebe"[33]). Der Beginn einer Verinnerlichung der Seele zu Gott hin, der erste Tod, besteht somit einmal in der Vernichtung der Ichsucht, im Aufblühen der unselbstischen Gesinnung, dann aber in der Abkehr von allem Dinglichen und in der Hinwendung der Blickrichtung zum Geistigen. Diese Umkehr wird bewirkt durch die wahre Minne: „Der tôt scheidet die sêle von dem lîbe, aber die minne scheidet alliu dinc von der sêle. Waz got oder götlich niht enist, daz enlîdet si bi niute"[34]).

Hat sich die Seele aus der Sphäre des Körperlichen und Selbstischen, der ersten, negativen Stufe des Werterlebens befreit, so fängt sie „alsbald an zu suchen und auszuschauen nach geistlichen Gütern, nach Andacht, Gebet, Tugend, Verzückung, nach Gott. In diesen lernt sie sich üben und ihrer mit Wonne zu genießen, über alles, das ihr vorher lieblich schmeckte"[35]). Aber bei diesem Ausbruch der Liebe in geistlichen Tugenden darf der Mensch nicht stehen bleiben, er muß sie zu tätiger Tugend erhöhen, um Gott in sich voran zu bringen: „solchen Jubilus muß man zuweilen unterbrechen für ein Besseres an Liebe; um zwischendurch ein Liebeswerk zu üben"[36]). Auch in der tätigen Tugend ist Gott noch nicht ganz gegeben. Die Liebe, soweit sie Grundform aller Tugenden ist, vermag noch nicht die Seele in Gott zu bringen, wenn sie nicht hinübergreift über die Tugenden. „Solange der Mensch als ein Leibeigner seiner selbst,

sein Ich noch festhält in Gestalt seiner Tugend", solange wird er nicht Gott schauen in einer unverhüllten Schau. Tugend „ist nie zu dieser Schau gelangt"[37]). Das ethische Handeln tritt hier im Zusammenhange der Klimax nur als eine Vorstufe der Gotteingebärung auf. Geistliche Uebung und unselbstisches Tun sind Stufen zu Gott, die überschritten werden müssen in einem zweiten Tode. Dies Sterben muß auch den endlichen Geist befallen. Die erste Stufe der Liebe zum Dinglichen wurde überwunden durch die Liebe, die sich zumGeistigen nach innen wandte. Der Geist ist der Wirkungsbezirk dieser zweiten Stufe, Liebe gewinnt ihn. Auch der endliche (empirische) Geist ist etwas, das überwunden werden muß, um in Gott neu aufzuerstehen. Der Geistestod gebiert mit Gott zugleich auch die Liebe als metaphysische Wesenheit, d. h. die ungeistige, gestaltlose, unendliche Liebe. Die Seele unter der Form des endlichen Geistes hat Gestaltetes zum Gegenstand, ihr fehlt die Eingeborenheit in das unendliche Gottwesen und damit die unendliche Liebe[38]). Durch diesen zweiten Tod wird die Grenze des Gottesbezirks überschritten und die Wesenheit unseres gottentsprungenen Seelengrundes rein entfaltet.

Die Geburt Gottes.

Bisher hatte dem wertleeren Ich immer ein Wertnichtich, Gott, gegenübergestanden und die Seele durch diesen Gegensatz mit Sehnsucht erfüllt. Diese Gegensätzlichkeit höbe sich auf, wenn Subjekt und Objekt, Wollendes und Gewolltes, Erkennendes und Erkanntes, Seele und Gott verschmolzen würden zu einer Wesenheit. Im „göttlichen Tun" der Seele widerfährt ihr ein geistiges, keiner Vermittelung bedürftiges Wiedereinblicken in die göttliche Natur, und zugleich ergreift sie ihr eigenes, überwirkliches Wesen in Gott. Für das Bewußtsein sind das zwei „Seiten eines und desselben geistigen Geschehnisses": „in demselben Augenblick, da es in sich schaut und sich erblickt, erfaßt es auch zugleich Gott als den, der sonder Mittelung in ihm west"[39]). In diesem Erkenntnisakt, der zugleich Gotterkennen wie Gottes Erkennen ist, gewinnt die Umwandlung der Seele in ein gottförmiges Sein Realität. „Der göttliche Liebesquell strömt über sie und reißt sie aus sich selber los in das namenlose Wesen hinein, in ihren Urquell in Gott"[40]). Die Seele hat alle ihre Kräfte „heimgerufen" und sie gesammelt in ein „inwendiges Wirken". Ich und Welt sind gestorben und in demselben Augenblicke wird der Seele „das ewige Leben aufgetan". Sie wird „von göttlichem Lichte umfangen und darin in Gott erhoben und in ihn übergebildet"[41]). Gott allein spricht sein Wort in den Frieden der Seele hinein. Das Zeichen für diese Gottesgeburt ist die Entnommenheit und Überlegenheit über Zeit, Vielheit und Materie[42]).

Darin liegt bereits ausgedrückt, daß Gott als etwas Gestaltloses begriffen werden muß. „Denn wer Gott unter bestimmten Formen (wîse) sucht, der ergreift wohl diese Form, aber Gott, der in ihr verborgen ist, entgeht ihm. Nur wer Gott unter keinerlei Form sucht, der ergreift ihn, wie er in sich selber ist. Ein solcher Mensch lebt mit dem Sohne und ist selbst das Leben"[43]). Alle Gegensätzlichkeit ist damit aufgehoben. „Hier geht Gott in die Seele ein mit allem, was er ist"[44]). In diesem Ausquellen aus dem tiefsten Quell, dem Geiste Gottes, „da ist nur ein Leben, ein Wesen, ein Werk!"[45]). Dies eine göttliche Leben wird geboren durch die schöpferische Kraft der Liebe, ja noch weiter, es ist die Liebe selbst. Denn „wo wirklich der Sohn offenbar wird in einer Seele, da wird auch offenbar der „heilige Geist", welcher die Liebe ist: der Sohn wird eher nicht in uns geboren, eh uns nicht die Liebe des heiligen Geistes gegeben wird; beides geschieht im selben Punkt der Zeit. So sage ich denn: es ist des Vaters Wesen, daß er den Sohn gebäre, und des Sohnes, daß er geboren werde, und ich in ihm und nach ihm geboren werde, und des heiligen Geistes, daß ich in ihm verbrannt und restlos ihm verschmolzen und ganz nur Liebe werde"[46]). Gott, für sich betrachtet, „liebt einzig nur sich selber, er verzehrt alle seine Liebe in sich". „Seine Liebe zu sich aber ist in uns ein Ausblühen des heiligen Geistes"[47]). In dieser Liebe des „Geistes" erfaßt und erlebt, ja bildet die Seele erst den höchsten Wert in sich. Für die Erkenntniskraft Gottes ist das Viele des Erschaffenen nur ein Blick. Wenn Gott der Seele mit diesem Blicke die ewigen Ideen, den Sohn, offenbart, so „zückt" er sie in dieser Erkenntniseinung in sich zurück. In der Einheit ist zugleich höchster Wert, Liebe, ewiger Geist, geworden. Gott hat nicht nur als höchste Wahrheit Leben in der denkenden Seele gewonnen, sondern als Gottwert auch sein reales Leben im Willen. Sind diese Bestimmungen in der Seele lebendig geworden, so hat sie damit auch höchste Seligkeit gewonnen, die für Ekkehart nur noch durch das Versinken der Seele in die unendliche Stille der Gottheit überboten wird. „Seligkeit ist immer: Gott; und jeder, der selig ist, der ist im Erleben der Seligkeit Gott und das göttliche Wesen und die Gottessubstanz selber"[48]). Diese volle Wirklichkeit der Seligkeit, die als Wesensbesitz nur der „schaffenden Vernunft"[49]) zukommt, ist im Diesseits so groß wie im Jenseits, nur ist hier der Möglichkeit nach, was im jenseitigen Leben wirklich ist[50]). Ekkehart betont also durchaus den Gedanken einer irdischen Seligkeit durch die Gottesliebe, sie ist ihm der Anfang, gleichsam der irdische Ausschnitt einer immerwährenden Seligkeit.

In dieser Seligkeit vollendet sich die schöpferische Kraft der Liebe. Sie hat die Seele in Gott und Gott in die Seele hin-

eingezeugt und beide in eins verschmolzen durch die Glut ihres Wesens und Wirkens.

Vom göttlichen Tun in der Liebe.

Es ist etwas anderes, Tugend tun, um dadurch mit Geisteshand zu Gott hinaufzulangen, etwas anderes jenes Werk der Liebe, das von der Seele getan wird, weil Gott in ihr wurde. In jenem Tun hat die Seele noch einen Zweck für sich und ist noch nicht frei vom Selbstischen. Hier ist Gott noch nicht geboren. Wer aber „von Gott geboren wurde als dessen Sohn, der liebt Gott um seiner selbst willen, das heißt, er liebt ihn um der Gottesliebe und wirkt seine Werke um des gotterfüllten Wirkens willen. Und wird der Liebe und des Wirkens nimmer müde, und was er liebt, ist ihm alles nur eine einzige Liebe"[51]). Seine Liebe darf wieder zurückschweifen zu den Kreaturen und an ihnen ausblühen in Taten; denn er liebt jetzt nicht mehr sie, sondern Gott in ihnen. „Der Mensch, der so die Dinge in ihrer niedrigsten Form, wo sie etwas Sterbliches sind, hat fahren lassen, der empfängt sie wieder in Gott, wo allein sie etwas Wirkliches sind: alles, was hier tot ist, ist dort Leben, und alles, was hier Ding ist, ist dort in Gott, Geist"[52]). Und wie Gott „liebt um der Liebe und schafft um des Schaffens willen"[53]), so ist auch der gute Mensch ganz Liebe, ganz Tat in der Hingabe an Fremdes. In wem Gott so lebt, „was er auch schafft und treibt, die Liebe schafft es, deren Werk ist es allein"[54]). Denn sie, als Wesen Gottes, ist der Grund aller guten Tat: „wo immer der Mensch eine Tugend betätigt, da müssen die Werke der Tugend Werke der Liebe, nicht des Menschen sein"[56]). In dieser Liebe, die den Selbstlosen völlig durchdringt, wird dem Menschen alles göttlich. „Er ist durch und durch Liebe geworden, die in alle Weltbeziehungen des Liebenden mit ihrem goldenen Rechen eingreift"[56]). Denn „wer in allem es rein nur auf Gott absieht, ein solcher trägt Gott in alle seine Werke und an alle Stätten. All sein Tun tut vielmehr Gott"[57]). Er hat gelernt „durch die Dinge hindurchzubrechen"[58]), um seinen Gott „darinnen" zu ergreifen. Er steht „ledig und frei in allen seinen Werken und wirkt sie aus Liebe, ohne ein Warum, allein Gott zu Ehren und sucht seinen Vorteil nicht dabei"[59]). In diesem Grunde ruht auch aller Wert eines Werkes. Nicht darauf, was man tut, kommt es an, sondern daß man sein Werk tut aus dem göttlichen Geist der Liebe heraus, das erfüllt es mit Ewigkeitswert. „Gott sieht nicht an, welches die Werke seien, sondern nur, welches die Liebe, die Andacht, das Gemüte sei in diesen Werken"[60]). Diese Ewigkeitsgesinnung zeigt sich im Tun um seiner selbst willen, um des Wertes der Liebe, nicht um eines Lohnes willen. In solchem Tun überbietet sich die Gottesminne selbst:

„wär einer in solcher Verzückung, wie weiland Sankt Paulus und wüßte einen siechen Menschen, der eines Süppchens von ihm bedürfte, ich achte es weit besser, du ließest von Liebe und Verzückung und dientest Gott in einer größeren Liebe!"[61]). Indem die Seele so, durch unselbstische Tat, überfließt aus dem göttlichen Liebesquell in die Umwelt hinein und in ihr nur Gott erfaßt, gewinnt sie innere Stetigkeit: Gott schenkt ihr den ewigen Willen. Das Wollen ist hier kein „zufälliges" und wesensloses Wollen"[62]) mehr, sondern ein „schicksalmäßiges und schöpferisches", ein „gewöhntes Wollen"[63]). Dieses ewige Wollen hat eine unerschütterliche Einheit des Handelns im Gefolge: Der Gotterfüllte bleibt sich immer gleich. Es ist keine Unfreiheit, sondern höchste Freiheit, Gottes „eigenste Freiheit"[64]), in welcher der Mensch der Liebe handelt. „Der Mensch, der in Gottes Willen und in Gottes Liebe steht", dem ist es „ebenso unmöglich, etwas zu unterlassen, was Gott getan haben will, wie etwas zu tun, was wider Gott ist"[65]). In solcher Einheit des Handelns offenbart sich uns das Wesen der Persönlichkeit. Sofern diese Einheit ein Ausblühen der göttlichen Liebe im unselbstischen Tun ist, begreifen wir sie als sittliche Persönlichkeit. Sie ist zugleich auch geistige Persönlichkeit, denn in Gott weiß der Mensch alle Dinge und Geschehnisse aus dem Licht der einen Wahrheit heraus, mit dem ihn der göttliche Geist durchflutet. Er vermag mit seiner erkennenden Liebe alles zu umfassen, weil ihm aus allem wie aus einem Spiegel das eigene Göttliche zurückstrahlt.

Gottes Tod im Eingang der Seele in die Gottheit.

Auf der Stufe der Gott-Geburt ist der rückläufige Prozeß, der die Seele in die stille Wüste des Uranfanges heimführt, noch nicht ganz vollendet. Denn Gott als Natur, d. h. in seiner Schöpferkraft und Regsamkeit hat nicht die höchste Form der Einheit. Diese kommt nur der Gottheit zu, dem Wesen in seiner unwandelbaren, in sich selber verschwebenden Stille. Deshalb kann die Seele in Gott noch nicht zur Ruhe finden, sie muß auch ihm sterben in einem letzten Tode, um in dem grundlosen Meere der Gottheit zu versinken[66]). Erst die Abgeschiedenheit, in der es weder Begehren noch Tun, noch auch Erleben mehr gibt, ertötet alles Leben der Seele, und mit ihm auch Gott. Solange Gott noch eine Lebensstätte in der Seele findet, ist diese noch nicht tot. Sterben ist ein Entwerden von allem „Was"[67]). Gott aber als Schöpfer hat noch Bestimmung, ist noch ein Was. So muß die Seele alles einbüßen, alles Kreatürliche, ihr Selbst und Gott, ihr „Bestehen muß sein auf einem freien Nichts"[68]). Daß die Seele ihren Gott verliere, um in der Gottheit unterzugehen, ist Gottes Absicht, weil er selbst mit ihr zurückströmt in die bestim-

mungslose Einheit. Das Einswerden mit der Gottheit ist „ein finsteres Innewerden im Nichts", ein Sehen ohne Licht, ein Hören ohne Laut. Da wird das Herz des Menschen grundlos, „weil vor dem überwältigenden Überwunder jeder Versuch der Liebe zu Boden sinkt"[69]). Auch die Liebe ist hier zunichte geworden. Liebe und jegliche Bestimmung gilt nicht mehr im Bereich der Gottheit. Wenn die Seele wieder in sie herabgesunken ist, so ruht sie im Einssein mit ihr ebenso wüst und leer wie die Gottheit in dem einen bestimmungslosen „Ist".

Aber dennoch ist es die Liebe, welche die Seele auf den Weg schickt in diese Wüste hinein, in der sie allein sich selbst zu finden vermag. „Ach Gott! wer könnte dies jemals fertig bringen, die Liebe zu Dir zwinge ihn denn: daß er Dich um Deinetwillen fahren lasse und sich Deiner um Deinetwillen entschlage"[70]). Hier wird die Seele „durch Erkennen kundelos, durch Liebe lieblos und durch Erleuchtung finster"[71]). Dies Eingehen in das Reich der Gottheit raubt der Seele „alles Begehren und alle Bilder, und alles Verstehen und alle Gestalt"[72]). Denn die Gottheit enthält keinen Wert, der begehrt werden könnte, sie ist das Unbegreifliche und kann nicht in Bildern verstanden werden, sie ist das Gestaltlose, und deshalb muß die Seele alles Gestaltete lassen. Ein solcher „Geist ist tot und begraben in die Gottheit", ertrunken „in ihrem grundlosen Meere"[73]). Hier endlich findet die Seele, „daß sie das selber ist, was sie so lang erfolglos gesucht hatte"[74]), und daß sie selber und die Gottheit nur „e i n e Seligkeit, nur e i n Reich ist"[75]). Wie Gott „ausbündiger" selig ist „in der Einigkeit des W e s e n s, als in der Dreifaltigkeit der Personen"[76]), so auch die Seele in der Einung mit dem Nichts der Gottheit. In solchem Heimgang der Seele in die stille Wüste des Anfangs vollendet sich der rückläufige Prozeß: Einheit, die zur Vielheit geworden war, hat sich zurückgenommen in die Einheit. „Die Seele, die in das reine Nichts des Uranfangs zurückkehrt, führt mit ihrer bewußten Selbstverneinung wieder alle Dinge in den Schoß der Gottheit zurück, die sich in unbewußter Selbstbejahung daraus losgelöst hatten"[77]).

Minne und Erkenntnis.

Die Liebe bedeutete als metaphysische Wesenheit die Setzung des Einheitsgeistes zwischen Gott-Vater und Sohn. Die Einung im Geiste zwischen dem Vater als dem Schöpfer und dem Sohn als den ewigen Urbildern, die Gott gezeugt hat, kommt inhaltlich dem Selbsterkenntnisakt Gottes gleich. Im Transzendenten also ist der Geist, die Minne, das ewige Sichselbstoffenbarwerden Gottes. Dementsprechend eignet auch der immanenten Gottesliebe eine erkenntnistheoretische Bedeutung, die metaphysisch, nicht rein logisch begründet ist[78]). Durch

die Umwandlung der Seele in gottförmiges Sein, die Geburt in dem Grunde, wird ihr Erleuchtung und Einsicht in alle Wahrheit zuteil[79]). Mit ihr empfängt die Seele „des Vaters ewige Weisheit: Erkenntnis und Unterscheidung aller Dinge"[80]). Dies Eingießen des letzten Wissens vollzieht die Liebe, der göttliche Geist: „der lehrt sie alle Dinge"[81]). In solchem Liebesreichtum, solcher Erkenntnisweite, begreift die Seele und ist zugleich umgriffen, schaut das All und ist doch auch selber das Geschaute[82]). Wie ein Weg ist diese Erkenntnis und doch zugleich wie ein Daheimbleiben, weil Gottes eigenste Wesenheit durch ein unvermitteltes Selbsterkennen erfaßt wird[83]). Diese Wesensschau ist kein begriffliches Erkennen. Im reinen Erkennen „bedarf die Seele der Abkehr von allen Bildern und Formen, die vor ihr offen liegen". „Denn die göttliche Natur ist weder Bild noch Gestalt, sodaß man sie begreifen könnte"[84]). Sie ist begrifflich nicht erfaßbar, sondern nur in der intuitiven Einigungsschau, in der die Seele sich als Gott erlebt. Der Wesenserkenntnis durch die Liebe ist allein Gott zugänglich, die Gottheit dagegen ist unerkennbar. Alles Wissen ist zwar von ihr umspannt, aber es ruht unbewußt und wirkungsleer. Die Seele vermag lediglich im gottheitlichen Nichts zu versinken, um sogleich in ein finsteres Unwissen zu gelangen[85]).

Die Ekkehartsche Minne erweist sich so nicht nur als ein Mittel das Ich zur höchsten Erkenntnis emporzusteigern, sondern vor allem als Quelle einer intuitiven Erfassung Gottes. Der Erkennende wird alle Dinge ihrem Wesen nach, alle wesentliche Wirklichkeit liegt in dem gotterfüllten Sein der Seele beschlossen. Man kann in diesem Gedanken, der die Einsicht in die schöpferische Erkenntniskraft der Seele enthält, die Anfänge des deutschen Idealismus sehen.

Minne als Wert.

Liebe zielt in ihrem letzten, tiefsten Begehren immer auf Gott. Aber nicht, weil er Schöpfer ist. Mit kosmologischen Fragen des Existierens hat Liebe nichts zu tun. Vielmehr verlangt die Seele nach Gottleben in ihr, weil dieses als höchstes Gut, als Wertgrößtes, sie aus dem Chaos des Lebens zu der inneren Einheit und Seligkeit der weltüberlegenen Persönlichkeit emporzuleiten verspricht. Gottleben, Wertleben, Liebe sind ihrem tiefsten Wesen nach identisch. Das Problem der Liebe ist also eine axiologische Frage. Die Würdigung des Liebesbegriffs wird demnach von der Lösung des Gottes- bezw. Wertproblems abhängen.

Es gibt zwei einander kontradiktorisch gegenüberstehende Auffassungen des Wertproblems. Die erste, der Wertontologismus, hält die Werte für objektiv gegebene, außerbewußte Größen. Diesen Standpunkt vertritt z. B. Plato, für den die

höchsten Werte als Ideen ein objektiv transzendentes Dasein führen. Alle irdischen Werte (die ästhetischen, ethischen, logischen) beziehen ihren Glanz von jenen Urwerten her, sie sind ihr Spiegel. Dieser kosmologischen oder ontologischen Auffassung tritt der Wertidealismus entgegen. Er geht davon aus, daß der Maßstab für die Größe eines Wertes der Lebensgehalt ist, den er im Subjekt entsiegelt. Dieser ist aber für die gleichen als Werte erfaßten Objekte verschieden. Was dem einen Bewußtsein als Wert erscheint, ist ein Nichtwert für ein anderes Bewußtsein, weil es in ihm keine Lebenstiefe weckt. Ihr Wachwerden ist stets mit einer Glücksreaktion verbunden. Wären die Werte Objektives, so müßte jeder Wert auf jedes Subjekt die gleiche Wirkung üben, ebenso, wie jedes Existierende von jedem mit Sinnen ausgerüsteten Bewußtsein wahrgenommen werden kann. Da dies nicht der Fall ist, so bleibt nur, daß Wert etwas Subjektives ist. Die Relativität der Glücksreaktion bürgt dafür, daß uns die Werte nicht objektiv gegeben, sondern lediglich Werterscheinungen sind, deren Wertwirkung von unserem Verhalten abhängt. Die Eigenschaften des Gegebenen kommen zwar unserer Schätzung entgegen, aber sie sind nicht der Wert, sie sind vielmehr lediglich Existierendes. Im Wert hingegen drückt sich eine Relation aus, Werte sind Beziehungsbegriffe und fallen unter die Kategorie des Geltens, nicht unter die des Existierens. Sie sind demnach Setzungen, die entstehen durch das positive Inbeziehungstreten eines Ich zu einem seiner Schätzung erscheinenden Gegenstand. Wer die Werte draußen sucht, der projiziert seine Wertungen, also ein geistiges Geschehen, Erleben, hinaus und objektiviert, „verseinelt" es. Überall da, wo ein Subjekt bejahend einem Objekt gegenübertritt, wird in jenem ein Wert. Man nennt diese bejahende Beziehung auch Liebe. All unser Erleben gründet sich darauf. Positives Erleben ist immer das Lebendigwerden von Werten in uns, ist immer in irgend einer Form Liebe, d. h. bejahende Beziehung zu einem Objekt. Die Größe des Wertlebens, der Liebe, in uns hängt also nicht von der Qualität der Objekte ab — als Objekte haben sie nur Sein, nicht Wert —, sondern von der Fülle und der Intensität, mit der das Subjekt sie liebend bejaht. Eine Liebe aber, die mit Allkraft alles zu umspannen vermöchte, wäre höchster Wert: Gott. Eine Seele, der ein solches Liebeswunder gelänge, hätte Gott-Wert, den vorher „ungegebenen", in sich realisiert[86]). Das Gotteserlebnis ist das stärkste der Seele, weil in ihm höchster, nicht überbietbarer Wert lebendig wird. Kann Wert nur in der Seele sich setzen, so folgt hieraus, daß Gott als Wert keine kosmologische Größe, keine Substanz ist, sondern eine immanente[87]), ewig sich erneut setzende Macht, die das Negative der Welt überwindet. Da Liebe durchaus positiv, d. h. eine bejahende und eini-

gende Größe ist, läßt sie sich nicht einmal als Urgrund dieser Welt des Übels und der Vielheit denken.

Bei Ekkehart zeigt sich der immanente Wert in einer eigentümlichen Verschmelzung der objektiven und subjektiven Form: Gott als das Seinsgrößte, als unendliches Subjekt, als schöpferische Urkraft, die alle Dinge geschaffen hat, ist eine objektiv gegebene transzendente Potenz. Aber auch die transzendente Liebe, die dritte Wesenheit in Gott, erscheint zunächst dem menschlichen Bewußtsein als Objektives. Ihrem Wesen nach aber ist auch sie eine subjektive Setzung, kein Sein schlechthin. Gott als absolute Vernunft, als Schöpfer, d. h. als Vater, ist Seinsgrößtes. Wertgrößtes aber wird in ihm nur durch die Setzung der Einigungsbeziehung mit dem Sohne, in der Geist-Liebe wird. Diese bejahende Einigungsbeziehung Gottes erstreckt sich auch auf alle Kreaturen. Was der Sohn als Urbild im Unendlichen ist, das sind die Kreaturen im Endlichen, Zeitlichen. Gott, d. h. Vater, muß auch den Kreaturen sich gemeinen, sonst wäre er nicht Gott, d. h. Wertgrößtes. Sein Gottsein, d. h. sein Wertsein, hängt daran, daß er sich auch allem Endlichen gemeinen muß. Wert, oder anders: die Liebe, ist also auch im Transzendenten nichts Objektives, sondern eine werdende Größe, eine Setzung im Vater, die entsteht durch die positive Beziehung des Vaters zu allem, was ihm als Objekt gegenübertritt. Da aber alle Objekte Gottes, alle Urbilder und Kreaturen in Gott als dem Unendlichen zugleich beschlossen liegen, so ist Gottes Liebe letztlich stets nur die Liebe Gottes zu sich selber.

Ist Ekkeharts Gott-Wert im Transzendenten an sich ebenso subjektives Leben, wie der in der kreatürlichen Seele auflebende Wert, so erscheint er doch dem endlichen Subjekt zunächst als Objektives, Astraktes über ihm. Erst wenn Gott in der Seele ganz verlebendigt ist, verschwindet das Gottbild vor ihr, weil Gottleben sie gänzlich ausfüllt. Das Wesen dieser Gottesgeburt ist bei Ekkehart nicht völlig klar entwickelt, weil er Kosmologisches, Logisches und Axiologisches, d. h. Sein, Erkennen und Wert noch durcheinanderwirft. Für Ekkehart wird die Seele nicht nur ganz Liebe, Wertgrößtes, sondern auch absolute Vernunft, sie empfängt in der Gottesgeburt die allumspannende unendliche Erkenntnis Gottes selbst. Dadurch kommt etwas Zwiespältiges in das Gottwerden der Seele. Die Wertgeburt, das ahnt Ekkehart, ist ein Akt freier Setzung, sie steht unter dem Prinzip des Schaffens. Als höchste Erkenntnis aber ist diese Geburt ein Offenbarwerden Gottes, ein Schenken und Eingießen des letzten Wissens aus dem transzendenten Quell in das Gefäß der Seele.

Der Fehler Ekkeharts beesteht darin, daß er Erleben und Erkennnen miteinander in eins setzt. Erkennen richtet sich immer nur auf ein Sein, mag dies nun Existierendes oder Geltendes

heißen. Auch die Erkenntnis eines Wertes sagt nur, daß eine geltende Wertbeziehung, also ein augenblickliches Sein, vorhanden ist und als solches erfaßt wird. Werte selbst können nur e r l e b t werden. Das Erleben des Wertes ist gleichbedeutend mit seiner Schaffung in uns. Sein Lebendigwerden kündigt sich in der Seligkeit an, die das Subjekt dabei durchpulst. Das hindert nicht, daß dem Ich Erkenntnisse zu Erlebnissen werden, wenn sie in ihm eine Wertrelation auslösen, oder daß Erlebnisse zu Erkenntnissen werden. Im letzteren Falle erfasse ich das Werterlebnis lediglich als eine gültige Beziehung. Weitere Erkenntnisse vermittelt mir mein Erleben nicht. Mit dem Erleben des Gott-Wertes dringen wir nicht in ein etwaiges transzendentes Gott-Sein ein, wir erkennen es nicht. Im Erleben Gottes wird uns lediglich gewiß, daß Gott-Wert in uns sich zu geltender Gegebenheit entsiegelt hat. Erleben ist ein gemüthaftes Innewerden, das aus dem Willen herauswächst, Erkennen ist ein Akt des denkenden Bewußtseins, das, sobald es sich auf Bewußtseinstranszendentes richtet, der anschaulichen Erfahrung bedarf, um echtes Erkennen zu sein. Jedes Erleben, d. h. jedes Wertwerden der Seele, setzt voraus, daß mir ein Gegenstand gegeben ist, an dem mein Erleben wird. So kann das Ich im Wahrheitserfassen zu logischen, im Schönheitserfassen zu ästhetischen, in den positiven Beziehungen zu Mitmenschen zu ethischen Erlebnissen gelangen. Wo meiner Erfahrung kein Objekt gegeben ist, das eine Beziehungsmöglichkeit (sei es nun des Denkens, des Anschauens oder des Handelns) zuläßt, da ist auch kein Erleben.

Gegeben aber ist mir nur die Vielheit der Einzeldinge, die Welt. Der kosmologische Gott, das Seinsgrößte und Eine ist dem Ich nicht gegeben. Selbst wenn er wäre, so würde das individuelle Erkennen nicht zu ihm hinaufreichen, denn Erkenntnis von Existierendem ist nur möglich im Bereiche der anschaulichen Erfahrung. Ist Gott als Seinsgrößtes dem Ich nicht gegeben, so kann er auch nicht Objekt sein, an dem mein Erleben wird. Das Ich kann auch sein höchstes Werterleben nicht vnn ihm beziehen, denn Werte lassen sich nicht schenken, sie sind subjektive Setzungen. Die Existenz des kosmologischen Gottes ist daher für das erlebende Subjekt völlig indifferent. Das erkennende und erlebende Individuum weiß nichts von ihm, nicht einmal, daß er ist. Es kann sogar schließen, daß er nicht ist. Denn gesetzt, daß der transzendente Gott, wie hier bei Ekkehart, durch die Einigungsbeziehung zwischen Vater und Sohn höchste Liebe in sich gesetzt hat, — er müßte das, um ganz Gott zu sein — wie konnte er da in der Einheit der Liebe die Welt der Vielheit und des Widerstreits schaffen? Liebe als weltschöpferische Macht ist nicht denkbar. Der Trinitätsbegriff in Ekkeharts Mystik, durch den sich eine starke Verwurzelung seiner Philosophie im Thomismus

bekundet, ist ein Überbleibsel griechischen und hebräischen Denkens, auf das ja die thomistische Spekulation zurückgeht. Er ist ein Produkt des konstruierenden Intellekts, des vorstellenden Bewußtseins, von dem das erlebende Bewußtsein frei ist. „Hat sich Gott in uns erfüllt, so zerrinnt alle Gotterscheinung v o r uns. Was braucht es der Bildform von Liebe, wenn sie Erlösungsmacht unseres Lebens geworden ist?"[88]).

In der Loslösung von der undeutschen kosmologischen Umklammerung, in der die Minne Ekkeharts zum Teil noch erscheint, erblickt die Philosophie des Ungegebenen den Liebesbegriff. Die ursprüngliche, wesende Einheit (Gottheit) hat sich restlos zur Vielheit der Dinge entfaltet. In diesem Weltprozeß ist der Hunger der Gottheit nach Göttlichkeitsleben ungestillt, Gott ist „ungegeben" geblieben. Als Gottessehnsucht, als Sehnsucht nach Einheit schaffendem Wertleben von unendlichem inneren Reichtum bricht jener Hunger in den Einzelseelen durch und gelangt im Gottesprozeß zur Sättigung. Göttlichkeit setzt sich im Wertleben der Seele. Wertleben aber ist Leben der Hingabe, in dem sich das Ungegebene in einer ersten göttlichen Lebensform realisiert. Nicht das eigene Ich, die eigene Beglückung (Lust, Personwert) ist es, welche der Mensch der Liebe will, sondern sein Zielen geht auf die Förderung von Fremdwerterscheinungen. Diese begehrt der Mensch der Liebe nicht in eigensüchtiger Weise, er will nicht seine eigene innere Bereicherung durch sie, sondern in unselbstischer Hingabe schenkt er sich Fremden (altruistische, soziale, ideelle Fremdwerterscheinungen) zu eigen und erfährt in dieser Hingabe die ungewollte Beseligung in ihm werdender Göttlichkeit. Indem er sein Leben auf Einheit stellt, d. h. indem er unabhängig von der Wunschstärke des Augenblicks immer will, was einmal als sittliche Aufgabe vor ihn hingetreten, wird er zur Persönlichkeit. In der liebenden Hingabe an Mitmenschen, an Gemeinschaften oder an ideelle Werterscheinungen, wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit b e g i n n t das Gottesleben. Das göttliche Alleinheitsleben aber blüht erst dort, wo eine liebende Seele vermocht hat, über die Schranken aller Einzelhingaben hinweg zu einer allesseinkönnenden Liebe sich emporzuläutern. Die kosmologische Vielheit der Dinge wird hier zu axiologischer Einheit der Werte geführt, der Gottheitshunger nach Gottesleben gestillt. Gott ist in der Seele geworden unter der Form von Liebe als eine rein axiologische Größe. Die Philosophie des Ungegebenen kennt kein göttliches Seinsgrößtes. Gegeben ist nur die Vielheit der Einzeldinge. Das Göttliche aber, das nur ein Wertgrößtes sein kann, ist in jener Vielheit ungegeben, denn es haftet nicht an Existierenden, sondern ist Leben von eigener Art, das erst Wirklichkeit gewinnt durch die sittliche Tat der Liebe.

In der Mystik Ekkeharts nimmt der spekulative Begriff des kosmologischen Gottes noch einen breiten Raum ein. Aber das im-

manente werdende Gottleben läßt sich kosmologisch nicht begründen, es ist kein Herabsteigen Gottes aus seiner Transzendenz, ist kein Geschenk, wenn es auch wie innere Begnadung auftritt, sondern ist Schöpfung. Nicht Gott führt uns zu unendlicher Güte und Liebe, sondern unendliche Liebe und Güte führt den ungegebenen Gott in uns zur Gegebenheit empor. Auch enthält die Rückkehrlehre Ekkeharts eine negative Tendenz. Die absolute Tatlosigkeit, das Eingehen der Seele in das Nichts ist ein indischer Gedanke, der alle wertschöpferische Tat, alle Liebe ausschließt. Er geht von der wertfeindlichen Voraussetzung aus, daß die leiderfüllte Welt nur überwunden werden kann durch die völlige Vernichtung des Ichs. Die abendländische Philosophie, vor allem der deutsche Idealismus, kommt demgegenüber durch die Forderung der sittlichen Tat zur Möglichkeit der Schaffung eines Reiches der Werte, das die Welt überhöht und innerlich überwindet, umschafft, sodaß der Widerstreit des Vielen in der Welt durch die Einheit der Werte aufgehoben wird. Indessen läßt sich von Ekkeharts Rückkehrlehre und den thomistischen Anklängen absehen (sie sind Reste nichtdeutscher Ideenkreise), wenn man an die starke Formulierung denkt, welche der Gedanke der Gottesgeburt in der Seele durch die Liebe bei ihm erhalten hat. In diesem Gedanken erkennen wir eine der vornehmsten Wurzeln des deutschen Idealismus.

Das mystische Grunderlebnis bei Jakob Böhme

von

Ferdinand Gerhardt

Um Jakob Böhmes Werk in seiner Tiefe zu verstehen und das Bleibende und ewig Wahre unter Widersprüchen, Unklarheiten und weniger Bedeutendem aufzudecken, sei versucht, sein religiöses Erleben beim Pulse zu fassen. Erlebnisse des Herzens spiegeln sich am reinsten im Gespräch oder in ganz unmittelbaren Aufzeichnungen wie Briefen wieder, während Systeme in der Geschichte der Philosophie oft genug der Moloch gewesen sind, dem die Wahrhaftigkeit des Erlebens geopfert wurde. Zudem ist es bei einem einfachen Manne wie Jakob Böhme doppelt wahrscheinlich, daß er bei dem Versuche einer strengen Ordnung seiner Gedanken ihrer Ursprünglichkeit Abbruch tun mußte. So sind für uns die wertvollste Quelle seine Briefe und Selbstbekenntnisse, die Zeugnis ablegen, wie wacker und unermüdlich er an sich gearbeitet hat. Alle Ratschläge, die er seinen Freunden erteilt, führt er gegen sich selbst in den Kampf, und noch kampfesheiß gibt er sie weiter. Sicher hätte er sich nicht der Wertschätzung seiner Freunde erfreut, wenn seine Persönlichkeit nicht sein Wort gedeckt hätte.

Der erste Teil der Untersuchung widmet sich dem Bemühen, Jakob Böhmes Gotterleben unabhängig von allen Deutungen und theoretischen Gedanken zu betrachten. Dazu müssen wir einen kurzen Blick auf den Urstand Böhmeschen Denkens und seine Stellung zu Kirche und Protestantismus werfen. Anschließend wird eine kurze Darstellung seines Gottesgedankens gegeben, so weit er der Deutung des mystischen Erlebens dient. In diesem Zusammenhange wird die Bedeutung von Freiheit und Gnade bei Böhme erörtert. — Über Jakob Böhmes Leben und seine praktische Mystik unterrichten am besten seine „theosophischen Sendbriefe" (gesammelt von Schiebler im 7. Bande des Werkes Jakob Böhmes[1]). An späteren Darstellungen sind, abgesehen von Abr. v. Frankenbergs grundlegender Lebensbeschreibung, die Darstellung Paul Deussens in seiner Geschichte der Philosophie und seine Kieler Rede von 1897 benutzt. Die Untersuchung Oskar

Bastians über den Gottesbegriff bei Böhme gibt wohl lehrreiche Aufschlüsse über Entwicklung, Quellen, und Wirkungen des Böhmeschen Gottesbegriffs, läßt aber das mystische Erlebnis, aus dem sich erst Böhmes Gottesgedanken rechtfertigen und bewerten lassen, völlig in den Hintergrund treten. Oetinger und Baader haben manchen Aufschluß gegeben; Baaders Auffassung von Gnadenwahl und Willensfreiheit deckt sich mit der hier vertretenen. Die wertvollsten Anregungen fand ich, abgesehen von den vielen in seinen Schriften verstreuten Hinweisen auf Jakob Böhme, in dem „Gottesgedanken" von Hermann Schwarz. Die Philosophie des Ungegebenen hat mir die inneren Wege gewiesen. Elerts Arbeit über die voluntarische Mystik Böhmes ist ebenfalls berücksichtigt worden. Elerts Betonung der Bedeutung des Willens in Böhmes Gotteserleben machen wir uns zu eigen.

1. Das Erlebnis .

Jakob Böhmes Leben fällt in die Zeit der Verkörperung protestantischer Frömmigkeit. Das lebensvolle Element, das über dem vorreformatorischen Leben Luthers stand, war zu einer Buchstabengläubigkeit erstarrt, die der Scholastik wenig nachstand. Der Kampf der Konfessionen untereinander, der Streit um Äußerlichkeiten und geringe Glaubensfragen erweckten in Jakob Böhme Tiefen; er fand durch den Buchstaben der zeitgenössischen Lehren hindurch zum Quell des Christentums. Er hatte erkannt, daß es über allen Bekenntnissen auf das Eine, Gemeinsame ankomme, das den Lehren Jesu Ewigkeitswert verleiht, die sich selbst überwindende Liebe, den Dienst am Nächsten und die Erlösung der Seele in diesem wahrsten Gottesdienst. Glaube und Frömmigkeit sehen wir in eigenem Licht. In Böhmes Äußerungen über Religiosität und Glaube, Demut und Gnade erscheint sein Gotterleben in reiner Ursprünglichkeit. Seine Überzeugungen über Religiosität und Glaube, Demut und Gnade erscheint servo arbitrio" nicht so fremd, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Das Problem des „religiösen Adynamismus"[2]) löst dieses Rätsel. Die religiöse Wahrheit, d. h. ehrfürchtige Gotteserfahrung macht die Seele frei. Es ist eine ganze andere Frage, ob der menschliche Wille die Kraft habe, Gottes Liebeswillen zu ertrotzen, oder ob ihm nur die Freiheit der Sehnsucht eignet und ein demütiges Leben in seiner Macht steht. Heilige Sehnsucht, die uns ergreift, schenkt uns zugleich das Bewußtsein ihrer eigentümlichen Freiheit. Es ist ausschließlich Sache unseres Wollens, ob wir uns im Sinne dieser Sehnsucht entscheiden.

Bei Jakob Böhme dient alles, Menschen und Dinge, der Offenbarung des dunkel wesenden Ungrundes. In der Überhöhung aller Eigenschaften einer idealen „coincidentia oppositorum" ist der Ungrund wesenlos geworden. Nach Leben und Licht drängt

es in ihm. Sein Sehnen geht nach Sichtbarmachung seiner „potentiellen" Kräfte. Die Freiheit will frei werden, will Stoff zur Tat, Totes zum Leben haben. Aller Kampf in Natur und Menschenseele, alle Gegensätzlichkeit fremder Lebensmächte draußen und drinnen ist Gottes. Die Nacht und das Böse, das Wilde und Sündige machen jedoch nicht Gottes Wesen aus. Nach Böhme ist die Gottheit nur Licht, „ein himmlisch Freudenreich", dem das „Dunkle und Nächtige" dienen muß. Des Ungrundes eigenstes Kind ist die Menschenseele. Aus Einheit und Freiheit war sie geboren, sie kannte den Weg zum Licht; wie kommt es, daß sie in Qualen und Sünden gefangen ist? Wo kommt das Böse her und der Tod, wenn in der Welt nichts anderes wirkt denn was Gottes ist? Wohin auch immer Jakob Böhme blickte, überall sah er Kampf und Not, und nichts griff ihm tiefer ans Herz als der Kampf der Seele mit den Verlockungen des Lebens. Von früh auf richtete er sein bohrendes Sinnen auf den Urstand dieser Gegensätzlichkeit. Ihm galt es nicht, Gott ob des Bösen in der Welt zu rechtfertigen; sein Sinnen stand nicht nach einer Theodicee. Er kannte den Weg zum Licht, wußte, wie die Kreatur Gott und Erlösung finden könnte. Was bedurfte es noch einer Rechtfertigung der Gottheit, wenn der Mensch in seiner Geschöpflichkeit den Weg nicht gehen wollte, den ihm Gott-Liebe weist[3])? Oftmals schildert Jakob Böhme sein Kämpfen und grüblerisches Ringen[4]), das ihn schließlich zur Klarheit führte. Seine Bücher und Schriften, die er sich zunächst zu einem „Memorial und Ingedenk" aufgeschrieben, sind die Frucht solchen Kämpfens[5]). So sehr brennen die Fragen der Sünde und des Bösen im Herzen des ernsten Mannes, daß er den Sinn unseres ganzen Wissens und Forschens darin zu erkennen glaubt, „daß wir lernen, wie wir haben die göttliche Kraft verloren in Adam, und sind nun zum Bösen geneigt." Qual und Angst vor dem Teufel ließen Jakob Böhme bei Gott Schutz suchen. In dem Erleben seines Gottes fand er die Erkenntnis, die seinem ruhelosen Gemüte Frieden gab; „in solchem meinem gar ernstlichen Suchen und Begehren ist mir die Pforte eröffnet worden, daß ich in einer Vier-Teil Stunde mehr gesehen und gewußt habe, als wenn ich wäre viele Jahre auf hohen Schulen gewesen[6]").

Jakob Böhme kennt die Macht des Gebetes; ja er selber kann beten, wie nur wahrhaft große, ehrfürchtige Menschen beten können. Er war ein demütiger Mann. Sein Beten aber und sein Glaube versanken nicht in dumpfer Ruhe. Beten heißt für ihn sein Herz offen halten für den Schaffensdrang begnadender Liebe. Die Liebe soll uns ins Leben begleiten. „Soll es Bestand mit unserem guten Vorsatz haben, so müssen wir fein lernen, bei Gott und in Gott bleiben, und trachten, die Andacht zu bewahren, die wir im Gebet etwa gehabt haben, denn in Gott ist unsere

Stärke"[7]). Wir müssen Gott in den Dingen ergreifen, sagt Meister Ekkehart. Böhme hat diesen Gedanken gelebt und ist im Leben weit noch über den im klösterlichen Getriebe befangenen Meister hinausgeschritten. Er lehrt, daß Glaube und Demut gerade trotzigen Mannesnaturen Würde und Adel verleihen, ja, daß wahre Größe ohne Demut eigentlich gar nicht recht groß sein kann. Es ist die Eigenart Böhmescher Religiosität, daß sie über sich hinaus ihre Kreise schlägt, daß sie fremder Menschen Herzen bedarf, um wahrhaft lebendig zu sein. „Es muß ins Tun kommen", lehrt Böhme, „und wo Gottes Geist ist, da wirkt er eitel Werke der Liebe"[8]).

Obwohl Jakob Böhme nur ein einfacher Mann aus dem Volke war, war er doch mit der Bibel völlig vertraut. Aus der Lebensbeschreibung Abr. v. Frankenbergs erkennen wir seinen christlichen Lebenswandel. Stets fühlte er sich als Kind seiner Kirche, und noch in seiner Sterbestunde verlangte er nach den Sakramenten. Er kannte die Stunde der Gottnähe und Gottferne. Himmel und Hölle der eigenen Wesenstiefe waren in ihm offenbar. Was er in solchen Stunden dann an heiligen Erzählungen in der Bibel fand, wurde ihm Symbol für seine ergriffene Seele[9]). Er kämpfte gegen den katholischen Glaubensbegriff, der ein bloßes Fürwahrhalten kirchlicher Grundsätze bedeutet. Wichtiger als die Bibel erschien ihm zur Erforschung wahrer Göttlichkeit etwas Anderes: „Das Buch, da alle Heimlichkeit innen liegt, ist der Mensch selber"[10]). Immer wieder betont er: „Der rechte Weg ins ewige Leben ist im Menschen. Er hat der Seele Willen in die äußere Welt eingeführt, den muß er wieder in sich ein, in die innere Welt einführen"[11]). „Die wahre Religion stehet allein in äußerlichen Worten im Schein, sondern in lebendiger tätiger Kraft, daß einer dasselbe, was er weiß, begehret vom Grund des Herzens in der Liebe gegen anderen zu vollbringen"[12]). „Glaube ist kein historischer Wahn, sondern ein rechtes Leben. — Der Geist Gottes muß des Menschen Wille und Tun werden"[13]). Jakob Böhmes Kampf gilt der historischen Denkweise, die er selbst im Luthertum findet[14]). Er fordert von dem Gläubigen, daß sein Leben seinen Lehren entspreche. „Nein, das Kirchengehen frommt keinem nichts, er höre denn in der Kirche Gottes Wort in seiner Seele wirklich — nicht nur historisch glauben, sondern kräftig tun"[15]).

Der Glaube ist für Böhme eine Willenstat, ein aktives Verhalten der Seele gegen die eigenwilligen und selbstsüchtigen Regungen. Die Imagination, mit der der Glaube oft gleichgesetzt wird, bedeutet ein Nehmen Gottes, eine innere Umwandlung des geistigen Menschen. Glauben heißt den Willen Gottes tun, und in Jesus Christus sehen wir Weg und Ziel dieses Gotteswillens. Für Böhme ist Jesus der Mensch, der vorlebt, wie

sich Gott, d. h. wahrhaftiges Gut, in Menschenseelen zu seiner Lebendigkeit schafft[16]). Schon in dieser Auffassung erkennen wir, wie ihm wahrste Religiosität eng verbunden ist mit einer Wiedergeburt des Willens. Gott kann in uns nicht offenbar werden, solange wir unseren sündigen Regungen nicht ein entschlossenes einheitsförmiges Wollen des Gotteswillens entgegensetzen. Auf innere Umstellung unseres Willens kommt alles an. Haben wir es auch nicht in der Hand, uns selber Seligkeit zu schenken, so liegt es doch an uns, ob uns gotterfülltes Leben begnaden kann oder nicht. Jakob Böhme ist davon durchdrungen, daß Gott sich in uns schaffen muß, wenn wir Seligkeit als höchste Werthaftigkeit erleben wollen. Der Mensch des Alltags, der mitten in den Dingen steht, wird oft ein Sklave der Welt, die ihm eigentlich dienen sollte. „Der rechte Mensch aber, den Gott schuf, welcher allein der rechte Mensch ist, der ist noch in diesem Menschen verborgen. So er sich selbst verleugnet in seiner tierischen Gestalt und sich Gott mit Sinnen und Gedanken ergibt, so lebet derselbe Mensch in Gott und wirket Gott in ihm das Wollen und das Tun. Der rechte heilige Mensch, so in dem monstrosischen [äußeren] verborgen ist, ist wohl im Himmel als Gott, und der Himmel ist in ihm, und das Herz oder Licht Gottes wird in ihm geboren"[17]). „Es liegt nicht an Kunst und Wissenschaft, sondern an dem ernsten fürgesetzten Willen, von sich selber auszugehen und alle eigene Wissenschaft zu verlassen"[18]). Dem Menschen aber ist Christus zum Gehilfen gekommen[19]). Wie Christus soll auch der Mensch in Milde zu seinen Brüdern sein Leben vollbringen. Ein Diener der Liebe, dient er nicht nur dem anderen, sondern er erweckt auch geheime Ewigkeitsmächte seines Herzens zu Licht und Leben. In der unselbstischen Willenshingabe an Menschen und Dinge werden wir des höchsten Gutes gewiß. Wir spüren aus inneren Tiefen ewiges Leben aufsteigen, das uns Seligkeit schenkt — das mystische Grunderlebnis. Ungeahnte Kräfte drängen uns, erworbenes Gut auch anderen mitzuteilen, um ihnen zu gleicher Freude und Kraft zu helfen. Christus „hat die Ichheit des Lebenswillens getötet"; so wurde er zum Gott.

2. Der Gottesgedanke.

Jakob Böhme erblickt in der ganzen Welt ein Gefäß für die Wunderkraft Gottes. Jedes einzelne Menschenleben, das sich heiligen inneren Stimmen öffnet, dient zu Gottes schönster Offenbarung. Den Sinn der Welt und den Wert jedes einzelnen tätigen Menschenlebens erkennt der Meister darin, daß alles zur Schönheit erwachenden Gottesleben heranreife. Tausend Gefäße schuf sich das Leben, um in tausend verschiedenen Formen Gottes Glück zu offenbaren. Wir Menschen arbeiten und schaffen, bauen Kulturen und Zivilisationen auf, nur daß sich in uns der eine

Gott in immer schöneren Formen eröffne. „Alle Ämter dieser Welt sind Gottes, und alle Amtsleute vom Kaiser bis auf den Geringsten sind Gottes Amtsleute. — Alles, was eine E i g e n h e i t in diesen Ämtern suchet, und nicht gedenket, Gott und seiner Ordnung und den Menschen darinnen zu dienen, das dienet dem Zorn Gottes und sammelt in die Hölle"[20]). Anders als in pantheistischen Weltanschauungen bedeutet Gott nicht das All, sondern unterschiedslose Einheit, die sich selber nicht offenbar ist. „Gottes Heiligkeit und Liebe würde nicht offenbar. Soll sie aber offenbar sein und werden, so muß etwas sein, dem die Liebe und Gnade not tut, und das der Liebe und Gnade nicht gleich ist. Das ist nun der Wille der Natur, welcher in Widerwärtigkeiten in seinem Leben steht: Diesem ist die Liebe und Gnade nötig, damit seine Peinlichkeit möge in Freude gewandelt werden"[21]).

Die Einheit, die Gott selber ist, Harmonie und Liebe, die sein Wesen bilden, bedürfen Hintergründe und Schiedlichkeiten, damit sie aus ihrer ideellen Wesenheit in lebendiger Wirksamkeit erscheinen. Jakob Böhme[22]) bezeichnet die ruhende Einheit des Deus absconditus als den U n g r u n d, der allem Kreatürlichen und Weltgeschehen zu Grunde liegt. Dieser Ungrund, der naturlos, affektlos und kreaturlos ist[23]), hat in sich selber weder Lust noch Begierde[24]). Derselbe unergründliche, unfaßliche, unnatürliche und unkreatürliche Wille wirkt in sich ein Sehnen nach erster Offenbarung. Es gilt, „das Nichts in etwas einzuführen". So gebiert sich dem ersten unfaßlichen Willen anfangslos ein zweiter Wille als des ersten Willens ewige „Findlichkeit" oder Empfindlichkeit[25]). Beide Willen wirken ineinander als e i n Wille, der nun aber Kraft geworden ist. Das uranfängliche Nichts des Ungrundes hat sich zu einem Etwas geformt: „Noch steht darinnen alles ungeschieden, eine stille lichte Wonne, ohne Schiedlichkeit, und daher noch ohne Glanz; verfließendes Ahnen von allerlei Figuren, aber noch keine ausgeprägten Bilder"[26]). Dieser Deus absconditus möchte Tat und Leben werden. „Gott muß für sich selbst noch einmal in einer volleren und reicheren Geburt hervorgehen"[27]). Durch diese Geburt will die Gottheit sich gleichsam potenzieren und zur Wirksamkeit kommen, sie will „N a t u r annehmen", „empfindlich und schiedlich" werden, das heißt anstelle der Regungslosigkeit innere geistige Bewegung entwickeln. In der ersten Geburt Gottes handelte es sich darum, daß das Nichts zu Etwas, dem einigen Gute würde; mit der zweiten will das Etwas aus der göttlichen „Temperatur" in die Unterschiedlichkeit übergehen[28]). Gott will sich als Grimmwort, Liebeswort und sensualisches Wort in Finsternis, Licht und Feuer aussprechen[29]). Wie im Kerzenlicht kein Glimmen und Leuchten vorhanden wäre, wenn kein Verbrennungsvorgang stattfände, das Licht

nicht etwas „verzehrte“, durch dessen Gehalt erst ein Leuchten der Flammen möglich ist, so muß auch Gott erst etwas „verzehren“, um zu leuchten, und um etwas zum Verzehren zu haben, muß er es als Finsternis und Dunkles in sich erst entstehen lassen. Er muß sich erst als Dunkelwort sprechen, ehe er sich als Lichtwort sprechen kann[30]). Jakob Böhme ist der Überzeugung, daß eine Gegensätzlichkeit erst Gottes Zorn und Liebe offenbaren kann. „Diesen Gegensatz konstruiert Böhme, indem er ausgeht von Zorn und Liebe als den beiden Grundeigenschaften göttlichen Wesens, welche sich dann gliedern in die sieben Quellgeister oder Qualitäten, von denen die drei ersten Gottes Zorn, die drei letzten Gottes Liebe repräsentieren, während die mittlere, vierte, als das „Scheideziel“ beiden Reichen, dem des Zorns oder der Finsternis und dem der Liebe oder des Lichtes, gemeinsam ist“[31]).

In eigenartiger Weise beschreibt nun Böhme Werden und Eigenschaften der einzelnen Qualitäten. Wir sehen die Natur in Gott vor uns entstehen. Aus den Qualitäten des Zorns und der Finsternis gebären sich die des reinen göttlichen Liebefeuers. Obwohl Gott das Grimmreich in sich birgt, heißt er Gott allein nach dem Licht und den Kräften des Lichts. Keineswegs bedarf Gott des dunklen Gegenwillens in sich, um sich erst dadurch zu vollerer und reicherer Göttlichkeit zu gebären, sondern die Natur dient Gott nur zu seiner Offenbarung[32]). Sämtliche Qualitäten sind nichts anderes als ein frohes Spiel der aus der verborgenen Einheit des Ungrundes offenbarten göttlichen Kräfte. Gott an sich ist die Zusammenfassung der in der Darstellung Böhmescher Gedanken getrennt erscheinenden Qualitäten. Der Schwierigkeit des Problems und Böhmes Mangel an wissenschaftlicher Ausdrucksfähigkeit ist es zuzuschreiben, daß uns die einzelnen Qualitäten der Natur in Gott als von ihm Losgelöstes, Eigenwilliges erscheinen. Das finstere Reich oder das Grimmwort Gottes bedeutet den dunkeln Hintergrund, auf dem sich Gottes Liebe leuchtend abhebt.

Wie die einzelnen Naturgestalten in Gott nur dessen Offenbarung dienen, wenn sie ihren Eigenwillen der Einheit göttlicher Ganzheit opfern, so wird auch alles Kreatürliche zu Gottes schönstem Dienst, wenn es — im Besitze tätigen Freiheitslebens — aus der Eigenheit hinausgeht und sich zum Dienst an einem größeren Ganzen bekennt. Die Dingwelt der Schöpfung ist aus den einzelnen Qualitäten der Natur in Gott hervorgegangen. Was in Gott ein liebliches Ineinander, ein „Qualifizieren“ sämtlicher Arbeitskräfte ist, wird in der leiblichen Unterschiedenheit in Einzelnes aufgelöst. Durch die Dingwelt geht nur noch ein Streben nach der verloren gegangenen Einheit. Die Seele des Menschen jedoch ist des Ungrundes eigenstes Kind. Offenbart sich die Gott-

heit in ihrer ganzen Schöne durch die Mannigfaltigkeit natürlichen Lebens, des Trägers göttlicher Herrlichkeit, so offenbart sich Gott noch einmal in der Seele des Menschen[33]). Die Seele ist göttlichen Ursprunges; mit freiem Willen begabt, liegt es an ihr, sich in Eigenheit oder in den Dienst an Gott zu wenden[34]).

Geistiges Leben, das aus Tiefen geboren wird, die nicht aus der Seele stammen, und die doch jederzeit in ihr hervorbrechen können, vermag sich allem Körperlichen, kurz, dem empirischen Ich entgegenzusetzen und in dieser Setzung sein eigentümliches Reich der Freiheit zu gründen[35]). Die Philosophie des Ungegebenen sieht in jedem Durchbruch der geistigen Tiefe einen solchen Freiheitsvorgang. Überall da, wo die Freiheit in einer Menschenseele zum Durchbruch kommt, wo unser natürlicher Wille, „der kreatürliche Sinn", wie Jakob Böhme sagt, ein Nichts geworden ist, schenkt sie innere Himmel[36]). Da Gott eine Macht unseres Willens ist, und nur in ihm geboren werden kann, bedarf es, wie Elert sagt, „nicht etwa eines gewaltsamen Sprunges des Menschenwillens in eine transzendente Welt, sondern er braucht sich in sein eigenes ursprüngliches Leben zurückzuziehen, um bei Gott zu sein"[37]). Wille zur Eigenheit und Ichsein bedeuten ein Abbrechen vom göttlichen Willen. Göttliches Leben kann sich nur in einer hingegebenen und demütigen Seele zu lebendiger Kraft hervorschaffen. Das Offenbarungsspiel des Ungrundes wird einer Seele nie zu göttlicher Harmonie erklingen, wenn sie den unsichtbaren Mächten sehnender Liebe ihren Willenseinsatz verwehrt. Sehnsüchte allein sind auch für Jakob Böhme noch keine Entsiegelung göttlichen Ganzheitlebens. Tätiger Einheitswille der Seele bereitet die Stätte für die Gottesgeburt, seine Offenbarung oder seine Setzung. Die in Selbstsucht und Eitelkeit befangene Seele wehrt aus eigener Macht und in eigener Verantwortung wartender Göttlichkeit und Erlösung den Einlaß in die Seele. In solchen Herzen wirken ungründliche Mächte der Hölle[38]). In h o f f ä r t i g e n Seelen bleiben letzte Tiefen leer und unbefriedigt; auf Stunden rauschenden Sinnesglücks folgen solche innerster Armut und Fadheit. Alles, was sich an Werterscheinungen ihren verblendeten Sinnen vorgaukelte, zerrann ihr nach dem Genusse zu wesenlosem Schein. Die Werterscheinungen erwiesen sich bei der Lebensprobe als Scheinwerte. Wesenlos ist das Leben solcher Seelen. Die Gewißheit als das Erlebnis ewig gültiger Wahrheit bleibt ihnen versagt. Der Wille des Ungrundes lebt in ihnen als Gottes Zorn und Grimm[39]). Himmel und Hölle sind für Jakob Böhme lebendige Kräfte, die sich im Herzen des Menschen zum Segen oder Unsegen schaffen[40]); sie sind schon für dieses Erdenleben uns zugewogenes Pfund.

Das ist die Eigenart Böhmescher Mystik: Mehr als bei anderen ist bei ihr der W i l l e die Geburtsstätte des Gotteser-

lebens. Keiner hat deutlicher ausgesprochen, was Sünde ist: „Die Sünde macht sich nicht selber, sondern der Wille macht sie." Immer wieder kommt Böhme darauf zurück, daß der Mensch freien Willen habe, und daß er dieses Willens bedürfe, um wieder die teuflischen Mächte der Selbstsucht und Eitelkeit zu streiten. Können wir uns auch Gottes Lebendigkeit nicht selbst schaffen, so liegt es doch an uns, die Stätte zur Gottesgeburt zu bereiten. Der Kampf der Verwesentlichung des menschlichen Herzens vollzieht sich demgemäß in zwei Stufen. Einmal in dem Kampf wieder die Sünde, dem Ersterben des alten Willens, dann in der für Jakob Böhme eigentümlichen Neugeburt des Willens. Im Kampf wider die Sünde muß straffster Einheitswille vorhanden sein. Scharf bekämpft hat Böhme die Schwächen der Prädestinationslehre, die in unverständlichen Herzen und Köpfen zur sittlichen Schwachheit und Ohnmacht herabgezogen wird[41]). Jakob Böhme weiß, daß aus eigenem Willen die Seele sich nicht Göttlichkeit und Seligkeit zu schenken vermag. Nur in der Hingabe an das Liebeswerben unsichtbarer Mächte, an die unselbstischen Triebe der Seele kann uns Erlösung werden. Aus eigener Macht können wir Gott nicht ergreifen. Willensumkehr allein läßt in dem Menschen höchstes Gut reifen[42]). Aus der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Lebens muß der Wille der Seele einheitsförmig werden. Alles, was in unserem Wollen auf Irdisches, Einzelhaftes gerichtet ist, muß verbannt werden; erst dann sind wir in einem seelischen Zustande, wo uns Gott zu begnaden vermag. So sehr höchstes Gut, das uns ergreifen will, unseres Willens bedarf, so ist doch das Erlebnis wahrster Göttlichkeit immer ein Ergriffenwerden[43]).

In einem müssen wir Elert widersprechen. Auf die Frage, was uns Menschen denn eigentlich ein Gott wohlgefälliges Leben, die Wiedergeburt des Menschen im Böhmeschen Sinne, erstreben ließe, antwortet Elert: „Es ist keineswegs ein verpflichtendes Soll von außen oder ein sittlicher Trieb von innen. Es ist vielmehr der krasseste autonome Eudämonismus, den es geben kann." Wäre es aber wirklich so, erstrebten wir Gottesglück und wesenhaftes Menschentum nur um persönlicher Lust und Glückseligkeit willen, so würde uns Jakob Böhme mit Recht entgegenhalten, daß wir des alten Willens nicht gestorben wären, daß wir immer noch in Eitelkeit befangen, unser Leben unsertwegen und nicht der Liebe halber lebten. Alles Mühen, das auf persönliche Erhöhung und Befriedigung zielt, besteht auch in Böhmes Sinne nicht die Lebensprobe. Freimütige Hingabe des Willens allein und Kampf gegen eudämonistisches Streben vermag die Gottesgeburt in uns zu fördern. Göttlichkeit aber bleibt ewig ein Gnadengeschenk. Das mystische Grunderlebnis ist an Willensfreiheit und Gnade gebunden[44]).

Jakob Böhmes Bedeutung und bleibendes Verdienst für die Weiterentwicklung deutschen mystischen Lebens beruhen in seiner Überzeugung von der unbedingten Willensfreiheit des Menschen. Böhme weiß, daß Liebe nicht zu reiner Göttlichkeit erwachen kann, wenn der Wille, den sie begehrt, tot ist. Hingabe und Empfängnis, sittliches Tun und echtes deutsches Gotterleben sichern dem Görlitzer Schuhmacher einen hervorragenden Platz in der Geschichte deutschen Geisteslebens.



Gedanken über Berufsethik

von

Anna Dohme.

Sucht die idealistische Philosophie die Erscheinungen des Lebens zu ordnen und zu deuten, so kann sie nicht an dem Beruf vorübergehen, der nicht nur unter dem Gesichtspunkte des Broterwerbs und der sozial nützlichen Arbeitsleistung, sondern auch unter dem seiner inneren Bedeutung für den Menschen gesehen werden muß.

Eine tiefere als die alltägliche Erfassung des Wortes Beruf vermittelt die von Hermann Schwarz entwickelte Persönlichkeitsethik[1]).

Hat der Mensch erfahren, daß Lust ihm nur teilhafte und flüchtige Glückseligkeit vermittelt, so wird er, hungernd nach wahrer Befriedigung, zu persönlichem Erfolg, persönlichem Ansehen, persönlicher Bereicherung streben. Hierbei anfangs noch abhängig vom Urteil der Mitmenschen, wird er bald selber Richter über seinen Wert oder Unwert sein wollen, bis sittliche Erlebnisse ihn auf Werte außerhalb seiner Person weisen, die seine Hingabe fordern[2]). Öffnet der Mensch sich diesen Fremdwerterscheinungen, stellt er seine Fähigkeiten und sein Können in ihren Dienst, ohne dabei an eigenen Vorteil zu denken, ja bringt er vielmehr seine persönlichen Belange zum Opfer, so handelt er sittlich. Entscheidend für seinen inneren Beruf ist, welcher der zahllosen Fremdwerterscheinungen der Mensch sich hingibt. Aber immer, ob er altruistisch aus Nächstenliebe sich betätigt oder sozial seinem Volke dient oder nach den Sternen des Ideenhimmels greift und Wahrheit, Schönheit oder Gerechtigkeit auf die Erde herniederzuholen sucht, immer hat er seinen Beruf gefunden, hat er seine Berufung empfangen. Der Entschluß zu dieser Hingabe war seine Berufswahl. Jeder hat die Pflicht des Berufs, an den eine Berufung ergeht. Berufsethik faßt das Verhältnis des Menschen zu seiner Berufung.

Es besteht eine innere Beziehung zwischen dem Menschen und seiner Fremdwerterscheinung. Nicht jede Fremdwerterscheinung ergreift jeden Menschen, um durch seine Hingabe echte, lebendige Werthaftigkeit zu werden, sondern die Fremdwerterscheinung erweckt nur da innere Schwingungen, wo ein Resonanzboden für die Welle ihrer Geistigkeit vorhanden ist. Es liegt im Menschen etwas der Fremdwerterscheinung Wesensverwandtes,

das, bis jetzt überwuchert von selbstischen oder dem Wesen des Menschen fremden Strebungen, nun erweckt ist und in das Wollen des Menschen eingehen will. Folgt der Mensch also seiner Berufung, so wählt er seinen Beruf aus der geistigen Eigenart seines Wesens. Die Entfaltung seiner geistigen Eigenart in der Berufsarbeit erweckt im Menschen ungeahntes und ungewolltes Glücksgefühl. Werthaftigkeit, die erst außer ihm schien, schafft sich in ihm; sie schwindet aber, sobald der Mensch sein Wollen von der Sache ablenkt und Werthaftigkeit begehrt.

Der Schaffende erblickt die Fremdwerterscheinungen nicht als einzelne, sondern als Endglied einer Kette von Fremdwerterscheinungen, die vor dem anderen Menschen leuchteten und durch sie Leben geworden sind. Ihn erfüllt Ehrfurcht vor dem geistigen Leben, das in der Geschichte sich verwirklicht, immer der Unendlichkeit fähig und in immer neuen Schöpfungen sich offenbarend; er ist schaffensfroh in dem Bewußtsein, diese Linie geistigen Lebens weitergeführt, mit seinen schwachen Kräften künftigen Geschlechtern den Weg gewiesen zu haben. Er sieht ferner andere Schaffende neben sich, die, selber von anderer Eigenart, andern Fremdwerterscheinungen huldigen. Er greift sie an, seine eigene Werterscheinung verabsolutierend, und ein Kampf der Werte untereinander entbrennt, in dem ihre Kraft sich bewähren, ihre Eigenart sich stärker ausprägen, der Wille konzentrierend sich steigern muß, um sieghaft sich zu behaupten, bis der idealistische Mensch über diesen Kämpfen zum religiösen Menschen reift, der sich vor der reichen Mannigfaltigkeit der Werterscheinungen beugt[3]).

Viele stehen vor der Pflicht der Berufswahl, ohne berufen zu sein; ohne stark ausgeprägte Eigenart schwanken sie, wo es für den anderen nur e i n e Wahl gibt. Sie bedürfen des Anblicks des Berufenen; an seiner Glückseligkeit, dem Ernst und der Reinheit seines Schaffens vermögen sie die Bedeutung und innere Kraft der Sache zu erkennen., der er sich hingibt. Wohl ihnen, wenn sie die innere Entscheidung treffen! Ohne selbst schöpferische Taten zu vollbringen, werden sie an wenn auch sachlich, aber nicht sittlich untergeordneter Stelle auch Notwendiges und Fruchtbares leisten. Sie, die dem selbstgewählten Berufe die Treue halten, folgen der Stimme der Pflicht, die ihnen zur Berufung geworden ist. Hier sei des schlichten Mannes gedacht, insbesondere des Arbeiters. Der Materialismus schließt eine ethische Wertung seines Berufes aus. Für ihn ist der Mensch Sklave seiner Arbeit, denn seine Existenz wird durch sie bedingt. Die Pflichterfüllung geschieht unter einem Zwang, der aus materiellen Verhältnissen geboren ist und mit innerer Nötigung nichts gemein hat. Bestenfalls soll die Arbeit dienen, um Lustwerte zu erschließen. Der Idealismus aber schaut den freien Menschen, der schafft, weil er aus Liebe und Verantwortlichkeitsgefühl schaffen w i l l. Er lebt in diesem Wirken, sieht es als seinen Daseinszweck an und opfert sich ihm.

Sein Schaffen ist Selbstzweck, während das des Materialisten Mittel zum Zweck ist. Freudiges Schaffen aber hat persönliche Färbung, und mit ihm ist der Vorläufer schöpferischer Tätigkeit sichtbar und gibt dem Berufe adliges Gepräge.

Eine praktische Frage der Berufsethik ist die des Achtstundentags. Sowohl der Materialismus wie der Idealismus können ihn fördern und verbieten. Der utilitaristische Arbeitgeber wird nach weitmöglichster Ausnützung der menschlichen Arbeitskraft streben, der eudämonistische Arbeitnehmer geringe Arbeitszeit und hohen Lohn begehren. Anders der Idealismus; fordert er vom Arbeitnehmer Berufshingabe, so verbietet er dem Arbeitgeber deren selbstsüchtige Ausnützung. Die rechte Gesinnung, die gemeinsame Hingabe an das Werk muß auf beiden Seiten vorhanden sein; dann wird Werkgemeinschaft zwischen ihnen entstehen, und die Frage des beiderseitigen Gebens und Nehmens wird zu einer untergeordneten herabsinken[4]).

Der Berufstätige ist bestimmten sittlichen Forderungen unterworfen, die gerade sein Beruf stellt. Der Pfarrer, die Diakonissin müssen sich von lärmenden Lustbarkeiten fernhalten, dürfen nicht in Verschwendung leben; Ernst und Würde der Lebenshaltung ist für sie Pflicht. Der Arzt muß den Kranken über die Hoffnungslosigkeit seines Zustandes hinwegtäuschen, um seine schwache Widerstandskraft nicht vollends zu lähmen — sonst pflegt die Ethik die Lüge zu verwerfen. Viele Betriebsleiter müssen ihren Untergebenen lebensgefährliche Arbeiten auftragen, um die Sache zu fördern; der Staatsmann muß in seinem Beruf sonst für verbindlich erachtete ethische Gebote hinter sich lassen können. Wir sehen: Die Berufsethik, aus eigener wahrheitshaltiger Quelle stammend, ist imstande und berechtigt, überlieferte ethische Gebote für ihren Bereich umzugestalten oder außer Kraft zu setzen.

Der Wert des Berufstätigen wird bestimmt durch die Tiefe seiner Hingabe, den sittlichen Gehalt seines Schaffens, nicht durch den äußeren Erfolg oder gar seine ökonomische Nutzbarkeit — die idealistische Berufsethik hat andere Maßstäbe für Berufstüchtigkeit wie die Wirtschaft. Der Mensch ist nicht Sklave seines Berufs, Streber zum Erfolg, sondern Beruf und Erfolg sollen *ihm* dienen oder genauer, eindeutiger — nicht der Mensch ist Selbstzweck und Maß der Dinge —: Die im Menschen angelegten Fähigkeiten sollen sich entwickeln, sein Seeleninhalt sich bereichern; Entwicklungs- und Ergänzungsglück sollen seine Brust schwellen. Auch, um mit den Worten der Philosophie des Ungegebenen zu sprechen, die dritte metaphysische Spannung soll gelöst werden; Hingabe- und Gemeinschaftsgeistigkeit werden sich im Menschen setzen. Geistigkeit ist Selbstzweck; sie außerhalb des Berufes oder in Auflehnung gegen den Beruf zu suchen ist Verirrung.

Zur Frage des religiösen Erlebens

In Auseinandersetzung mit der Abhandlung: „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ von lic. Emil Brunner

von

Elsa Stechert.

Im folgenden soll zu einem Problem Stellung genommen werden, das mit dem Wiedererwachen der Religiosität, mit der seelischen Vertiefung in den Vordergrund des theologischen und religionsphilosophischen Interesses getreten ist. Mit der seelischen Vertiefung! Sie sei als Kennzeichen alles religiösen Lebens hier besonders hervorgehoben, einer Auffassung gegenüber, die den Satz vertritt, daß gerade im „Absehen von allem Seelischen“, im Bewußtsein der "Emanzipation" von ihm das Wesen des Geistigen und damit des christlichen Glaubens bestehe, wie dies in der (im übrigen reichhaltigen und vielseitige Anregung gebenden) Abhandlung „Erlebnis, Erkenntnis und Glaube“ von lic. Emil Brunner[1]) geschieht.

Hier nun, von philosophischer Seite, kann es sich nicht um eine Auseinandersetzung mit Brunners positiver, trotz aller Verwahrung gegen den Vorwurf des Intellektualismus, in einem logischen Ontologismus (wennschon nicht in seiner erstarrten Form) wurzelnden Begriffsbestimmung des Glaubens selbst handeln, dessen zeitlose, transcendentale Objektivität er allem religiösen Subjektivismus gegenüber zu erweisen sucht. Es soll vielmehr Brunners Stellung zum religiösen Erleben, das er als Ausdruck des Subjektivismus und seiner schlimmsten Abart, des Psychologismus unbedingt ablehnt, kritisch beleuchtet und seiner einseitigen Begründung eine andere Auffassung entgegengesetzt werden[2]).

Wie ist nun Brunners Auffassung vom religiösen Erleben und wie begründet er seine Ablehnung desselben? Was für ihn die wesentlichen Merkmale religiösen Erlebens sind, das tritt schon klar aus dem ersten Kapitel seiner Abhandlung hervor. Er gibt hier eine "Selbstdarstellung" der „Religion als Erlebnis“ in ihren verschiedenen historischen Formen und Beziehungen. Er läßt die Grundtypen von antiker und moderner Mystik, von Pietismus, Romantik und Pragmatismus wie er

meint sich in ihren eigenen Absichten „ungehemmt aussprechen" und „selber interpretieren". Denn gerade um sich gegen den Vorwurf zu wahren, die Erlebnisreligion nicht voll gewürdigt zu haben, schickt er seiner Kritik diese Schilderung in Form einer Selbstdarstellung voraus. Und doch spiegelt sich schon hier des Bekämpfers alles Subjektivismus stark subjektive Ansicht. Sie zeigt sich einmal in dem, was er als den verschiedenen Formen gemeinsame Merkmale und so fürs religiöse Erleben überhaupt bedeutsam hervorhebt; sie zeigt sich auch darin, daß er dem religiösen Erleben wesentliche Züge nicht sieht[3]), und sie geht schließlich nicht zum wenigsten aus der Art hervor, wie er in ihrem Wesen gänzlich von einander abweichende Ausdrucksformen religiösen Erlebens unter demselben Schlagwort „Subjektivismus" zusammenfaßt, so verschiedene Arten der Mystik, deren eine Linie in selbstvergessenen Hingabe- und Liebeleben, in schlichter Wert-ergriffenheit, deren andere in ekstatischer Wertergreifung, in Vergottungsfieber gipfelt; so auch Schriften der in ästhetischer Selbstbetrachtung, in schauendem Genießen schwelgenden Romantik und des mit Unrecht so vielfach den Romantikern zugezählten vom universalem Überich redenden Tatmenschen Fichte.

Wie spiegelt sich nun in der Selbstdarstellung der Erlebnisreligion Brunners Auffassung vom religiösen Erleben; was sind die immer wieder betonten Hauptzüge? Kraft, Reichtum, Intensität der Seele ist letztes Ziel. Das Prinzip der Subjektivität, das Ich wird somit auf den höchsten Thron erhoben. Es ist ein beständiger Drang des Individuums, sich selbst zu erhöhen in schrankenlosem, ungefesseltem Sichausleben des Gefühls. Das Eigene wird dem Geltendem als maßgebend gegenüber gestellt, aus der eigenen seelischen Individualität erwachsen dem Subjekt die Normen, die höhere Autorität haben als Gesetz und Herkommen. Daher das Streben nach Freiheit von äußeren Bindungen, von allem objektiv Gültigen. Dogma, Gesetz und die Funktionen des Verstandes treten als unwesentlich, ja hemmend zurück. In der ungefesselten, ungehemmten Freiheit sieht man den göttlichen Grund des Erlebnisses. Gott soll nicht mehr gedacht werden, sondern erfahren als dinghaft Gegebenes im Zustande seelischer Grenzenlosigkeit und Übererhöhung, und dieser Erfahrung spricht man das Recht zu absoluten Geltens. Durch das Außerordentliche seiner inneren Zustände ragt das Individuum hervor, nicht durch seine Leistungen; dadurch gewinnt der Einzelne überragende Bedeutung gegenüber der Allgemeinheit. Und diese inneren Zustände werden herbeizuführen gesucht: man kennt ja die Mittel, um jenen seelischen Rausch zu erzeugen, in dem sich Höchstes und Letztes offenbart. Der Mensch ist das Maß aller Dinge.

So läßt Brunner die Religion des Erlebens sich in ihren Hauptzügen selbst interpretieren. Ist damit aber Wesen und Bedeutung des religiösen Erlebens erschöpft, ja ist es überhaupt in seinem innersten Kern und Gehalt erfaßt? Sind nicht vielmehr die von Brunner in der Hauptsache betonten Merkmale allem echten religiösen Erleben fremd?

Zugegeben aber, daß sich in dem von Brunner geschilderten Erscheinungsformen religiösen Lebens Züge wie die von ihm hervorgehobenen finden. Zugegeben selbst, daß sie häufig in dem Grade überwiegen, daß sie den wahren Kern verschleiern und verhüllen, ja daß manchmal vom wirklichen Gehalt kaum etwas übrig bleibt. Darum aber darf nicht dem Wesen religiösen Erlebens überhaupt zur Last gelegt werden, was einzelnen seiner Gestaltungen eignet. Da eben liegt die Einseitigkeit von Brunners Selstinterpretation der Erlebnisreligion. Er charakterisiert unter sich unendlich verschieden gestaltete Formen religiösen Erlebens nach ganz bestimmten Gesichtspunkten, vor allem nach dem des Subjektivismus, wie er ihn auffaßt — ohne genügend zu differenzieren und allen ihren Äußerungen gerecht zu werden. Bezeichnend z. B. ist es, wenn er einen Hauptzug der Mystik, das Sichrichten auf den göttlichen Inhalt des Erlebnisses, für das die Seele nur Gefäß ist „bis zur Auflösung der Subjektivität" im Gegensatz zum Streben der Romantiker nach eigener Bereicherung, nur nebenbei in der Anmerkung zum Kapitel „Psychologismus" erwähnt (S. 32). Und wenn er dies damit begründet, daß er im Text nur auf das Gemeinsame der verschiedenen Richtungen reflektiert habe, so kann er nicht den Anspruch erheben", die Erlebnisreligion in ihren eigenen Intentionen voll gewürdigt zu haben". (S. 3). Mit Betonung des für bestimmte Formen der Mystik so bedeutungsvollen Zuges der Selbsthingabe bis zur Auflösung der Subjektivität wäre jedenfalls in die Selbstinterpretation der Erlebnisreligion ein Zug hineingebracht, der zum übrigen Bilde im krassen Gegensatz steht: zum Hervorheben der schrankenlosen Subjektivität zum Geltendmachen des Eigenen, Allerpersönlichsten. Es hätten damit dem Charakter des religiösen Erlebens Zugeständnisse gemacht werden müssen, die der Grundauffassung der Abhandlung widersprechen. Darum möchte Brunner auch Eckehart nicht nur zur eigentlichen Mystik zählen, „wenigstens nicht zu dem, was wir heute als Mystik bezeichnen". (S.13, Anm. 3). Ja er behauptet, Eckehart sei ein gänzlich aufs Objektive gerichteter Geist[4]), (— „objektiv" für Brunner stets aller Immanenz des Geistigen scharf entgegengesetzt —), der nicht aufhöre, zu betonen, „wie wenig auf gefühlte, spürbare Einheit mit Gott ankomme" (S. 36 Anm.); eine Äußerung, die für den mittelalterlichen Mystiker nicht ganz zutreffen dürfte. Zum

mindesten ist bei dieser Kritik jener Eckehart ganz unberücksichtigt gelassen, der von der Geburt Gottes in der Seele spricht, bei der das Auflodern des „Fünkleins" zur hellen Flamme den Menschen mit aller Gewalt ergreift, und von dem Worte stammen wie: „Dermaßen sagt ein Meister, ist Gott in der Seele, daß sein ganzes Gottsein auf ihr beruht. Es ist ein höherer Stand, daß Gott in der Seele ist, denn daß die Seele in Gott ist: Daß sie in Gott ist, davon ist sie noch nicht selig, wohl aber davon, daß Gott in ihr ist. Verlaßt euch darauf: Gott ist selber selig in der Seele"[5]). Diesem Eckehart gegenüber, dem schon der Versuch, Gott als transcendentes Sein vorzustellen, ein Zeichen für Leerheit der Seele von wesenhaftem göttlichem Leben ist[6]), hat Brunner allein jenes Stadium Eckehartscher Denkweise im Auge, wo der Mystiker die Gottheit als transcendentes, in sich zurückgezogenes Wesen ansieht. Dieser Auffassung aber hing Eckehart nur vorübergehend an, während ihm später der Seelengrund immer mehr zum eigenen metaphysischen Prinzip wird, aus dem göttliches Leben schöpferisch-aktiv hervorbricht, eine Denkweise, die Brunner bei seiner Wertung des religiösen Erlebens als Subjektivismus und Psychologismus verurteilen würde. Aber gerade in der Interpretation des Begriffes: „Subjektivismus", da liegt ein grundsätzliches Mißverständnis Brunners, wie sich bei der Besprechung des Kapitels „Psychologismus" erweisen wird. Hier nun ergibt sich schon soviel für Brunners Auffassung des religiösen Erlebens: Er wird seinem wahren Wesen nicht gerecht. Er hebt echtem religiösem Erleben[8]) widersprechende Züge als wesentlich hervor, während er andererseits die ihm eigenen übergeht, die in folgenden Antithesen den aus dem ersten Kapitel (Religion als Erlebnis) gewonnenen Ansichten Brunners gegenübergestellt seien.

Wesenszüge religiösen Erlebens sind:
(bei Brunner alle unter dem Oberbegriff des Subjektivismus, wie er ihn auffaßt, stehend)

1. Brunner: Erhöhung des menschlichen Ich, im schrankenlosen Sichausleben des Gefühls.
   Antithese: Hingabe des menschlichen Ich, das ergriffen wird und durchdrungen von höherer Geistigkeit.
2. Brunner: Selbstüberhebung des Individuums im stolzen Gefühl maßgebender eigener Autorität: Der Mensch ist das Maß aller Dinge.
   Antithese: Demütiges Sichbeugen in dem Bewußtsein, nichts zu vermögen aus bloß menschlicher Kraft; nicht Quell zu sein, sondern Gefäß und erst danach im freudigen Weitergeben des Empfangenen Quell zu werden.

3. Brunner: Streben nach Freiheit von allen äußeren Bindungen bis zum völligen Aufgeben des objektiv Gültigen.

Antithese: Anerkennung des objektiv Gültigen, wie es sich in Erlebnissen der Religion, Wissenschaft, Kunst und Natur dem Menschen offenbart. Nicht aber Sichbinden lassen durch Gesetz, Autorität, Bekenntnis, sondern Sichselbstbinden durch das als gültig Erkannte.

4. Brunner: Die Zustände des Individuums sind ausschlaggebend, nicht seine Leistungen: Gefühlsrausch, nicht Tat.

Antithese: Den vom Erlebnis Ergriffenen zwingt das geistig Erfaßte zum Sichauswirken im Werke.

5. Brunner: Kenntnis der Mittel, das Erlebnis herbeizuführen und bewußtes Suchen und Gestalten.

Antithese: Eigenes Herbeiführenwollen ist Erlebnishemmnis. Nicht Suchen, sondern Ergriffenwerden und Emporgebildetwerden über sich selbst hinaus!

Und diese schon aus der Selbstinterpretation Brunners vom religiösen Erleben gewonnene Auffassung wird bestätigt und von ihm selbst begründet in seiner Kritik und Abrechnung mit der Erlebnisreligion, die er zugleich zu einer Abrechnung mit dem Psychologismus und einem seiner Ausläufer, der empirischen Religionspsychologie gestaltet. Schon diese Tatsache ist bezeichnend. Denn unter Psychologismus versteht man jene Richtung, die die letzten geistigen Tiefen des Menschen, die Erlebnisse auf religiösem, auf sittlichem und künstlerischem Gebiete rein psychologisch deutet als etwas aus menschlich-subjektiven Bedingungen heraus Erzeugtes und darum auch der menschlichen Erfahrungswissenschaft Gegebenes und ausschließlich durch sie Erklärbares. Es ist die Übertragung eines naturwissenschaftlichen Prinzips auf das Geistesleben, die Annahme eines geschlossenen Kausalnexus, die das Wesentliche des Geistes aufhebt, indem sie ihn zum Ding, zum Gegebenen stempelt und auf mechanische Weise erklären will. Wenn sich nun Brunner, von dem Grundsatz ausgehend: „Geistiges Leben ist mehr als seelisches Geschehen", gegen Psychologismus und die empirische Religionspsychologie wendet[9]) und soweit sie die ihrer Forschungsmethode gesteckten Grenzen überschreiten, eine Verdinglichung höherer Geistigkeit in ihnen sieht, so ist seine Polemik vollauf berechtigt. Religiöses Erleben aber trifft er damit nicht. Der Grundirrtum liegt darin, daß Psychologismus und religiöses Erleben auf demselben Boden für ihn wachsen und somit zugleich abgeurteilt werden müssen. Von hier aus wird

auch seine Auffassung des religiösen Subjektivismus, die sich schon im 1. Kapitel als Selbsterhöhung und damit Überschätzung des menschlichen Ich dokumentierte, verständlich. Daß er alles Nichtdingliche dem Begriff des Seelischen unterordnen will, das wirft Brunner dem Psychologismus vor. In der Konzentration auf das Seelische aber besteht das Wesen des religiösen Subjektivismus, auf das Seelische, das sich als Erzeuger und Quell alles Erlebens dem Psychologismus als Gegenstand der Erfahrungswissenschaft darbietet. So verurteilt Brunner im religiösen Subjektivismus die Anschauung, die im Seelischen den letzten Grund und Ausgangspunkt geistigen Geschehens sieht und im religiösen Erleben wiederum den Standpunkt, der den Subjektivismus auf den Thron erhebt, die Erhöhung und Bereicherung dieses bloß seelischen Ich. Daß es sich da aber um eine ganz andere geistige Wesenhaftigkeit handelt, die nicht das menschliche Ich zum Erzeuger hat und auch nicht bloß empirisch erforscht werden kann, das sieht Brunner nicht. Daß das, was im religiösen Erleben ergreift, gerade etwas ganz Andersartiges ist als das rein Menschliche, daß sich hier ein ganz neues, aller Erfahrungswissenschaft unzugängliches Ich schafft, das verkennt er. Sein Vorwurf des Subjektivismus, wie er ihn interpretiert, trifft daher das wahre Wesen religiösen Erlebens ebenso wenig, wie der, daß es bis auf seine letzten Gründe erforscht und von den Methoden des Psychologismus und der empirischen Religionspsychologie analysiert werden könne. In gewissem Sinne allerdings muß man von Subjektivismus auch im religiösen Erleben sprechen. Denn der Ort, wo sich höhere Geistigkeit schafft, das ist die menschliche Seele, die Hülle und Kleid wird für Höheres, aber nicht nur Hülle bleibt, sondern indem sie ergriffen und durchdrungen, zugleich neugeschaffen und mit dem Drang erfüllt wird, das in Werken auszuwirken, was sie erfahren hat. Nicht aber darf, weil dieses geistige Leben sich in der Seele gestaltet, daraus geschlossen werden, daß es nun bis in seine tiefsten Tiefen nach kausal-mechanischer Methode von der empirischen Wissenschaft zergliedert und erklärt werden könne. Nicht auch darf man, weil die menschliche Seele die Stätte dieses Wirkens ist, von „Selbstvergötterung des Menschen“ sprechen, nicht von „sehr naturhaften Rauscherlebnissen“ und von „Abstellen auf die bloß menschliche Leistung“, wie Brunner dies tut. Denn gerade das Bewußtsein, nichts aus sich selbst zu schaffen, und das Gefühl der Ehrfurcht vor höherer Geistigkeit kennzeichnet das Wesen dieses Erlebens. Brunner aber stellt der Welt des religiösen Erlebens die des Geistes als etwas Entgegengesetztes gegenüber. Geistigkeit und Erleben sind ihm exklusive Begriffe; sie gehören in verschiedene Sphären. Wieder das grundsätzliche Mißverständnis in Brunners Auffassung vom Er-

leben. Denn gerade das, was er als Wesen des Geistigen bezeichnet, das stimmt zum großen Teil mit Zügen religiösen Erlebens überein.

Was aber sind für Brunner die Merkmale wahrer Geistigkeit? Es ist einmal ihre völlige Andersartigkeit gegenüber allem empirisch Gegebenen, es ist ihr zeitloser, transcendentaler Charakter gegenüber dem durch mechanisch-kausale Gesetze, nach Art der Naturwissenschaft Erklärbarem, zeitlich Bedingtem. Etwas Überempirisches wird als Letztes vorausgesetzt, eine schöpferische Potenz gleichsam; etwas, was auf einer ganz anderen Ebene, nicht in derselben Kausalreihe liegt, und das nicht durch stetige Entwicklung und Vorbereitung nach Weise des psychologistischen Monismus zu erreichen ist, sondern durch einen Sprung. Es ist das Nichtgegebene, Niemalsvorgefundene gegenüber einer Wissenschaft (Psychologismus; empirische Religionspsychologie), die es nur mit Gegebenem zu tun haben will. Eine (für Brunner stets jenseitige) ideelle Wahrheit ragt da hinein, die als zwingende Notwendigkeit, als Überwältigendes ergreift. Sie kann nicht durch Analyse erklärt, sondern nur als Sinnganzes gedeutet werden. Nicht durch irgendwelche kausale Assoziationsgesetze, sondern durch die Spontaneität des von ihr bewegten Verstandes wird sie als absolut gültig erkannt, und nicht, daß das in ihr Erfaßte Wert hat, ist für Brunner das Ausschlaggebende (S. 39), sondern daß es sich Anerkennung erzwingt als das schlechthin Geltende. So stellt sich ihm die Durchbrechung der Kausalität durch die Freiheit, der Einbruch des Ewigen in die Zeit dar.

Viele dem religiösen Erleben eigentümliche Züge finden sich hier, dem Erleben, das Brunner aus dem Reich der Geistigkeit verbannt. Auch in dem religiös Erlebenden gestaltet sich eine völlig andersartige schöpferische Welt, der jenseits der Erfahrungen gegebene, apriorische Voraussetzungen zugrunde liegen. Auch hier Unmöglichkeit der Erklärung nach mechanisch kausalen Gesetzen, eben weil es sich um Nichtgegebenes, Niemalsvorgefundenes handelt. Auch hier nicht Entwicklung, sondern Sprung; auch hier ein Ergriffenwerden von überwältigender, zwingender Notwendigkeit. Aber ein grundlegender Unterschied ist vorhanden. Für Brunner ist Geistigkeit (ihm identisch mit Glauben, aber entgegengesetzt religiösem Erleben) ausschließlich im Gebiet des Erkennens möglich. „Mit Geltungen, nicht mit Wertungen hat es das Geistesleben zu tun". Daß es auch Gültigkeit auf dem Gebiete des Wertlebens gibt, ein Gelten, das mit zwingender Gewalt ergreift, indem es dem Menschen zur inneren Gewißheit wird, das gibt er nicht zu. Daher seine Polemik gegen die Werterfahrungen. Wert wird ihm zu einem rein biologisch-praktischen Begriff, zu etwas, das durchaus inner-

halb der menschlich-psychologischen Sphäre liegt (S. 39). Wert ist etwas bloß Relatives, das ihm seine Behauptung: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge" und „Der Mensch schuf Götter nach seinem Bilde" als kennzeichnend für das Wesen des religiösen Erlebens bestätigt. Daß auch das Gebiet der Werte und zwar dieses erst recht in das Reich der reinen Geistigkeit, des Überindividuellen fällt, daß es auch hier apriorische Voraussetzungen gibt, nur anderer Art als die logischer Natur, daß auch hier der Mensch in eine ganz andere Ebene versetzt wird, das will er nicht wissen. So sinkt ihm der Wertbegriff in das Gebiet des bloß Utilitaristischen hinab, wo „Gott nur verstanden wird als der, der unserm Leben dient", während gerade umgekehrt der von Werten durchdrungene und von ihnen zum Schaffen Getriebene zum Diener des Göttlichen wird, das sich in ihm schafft.

„Das Verhältnis von Geist und einer Erfahrungswissenschaft überhaupt", das bezeichnet Brunner als die centrale Frage (S. 42), und er scheidet so: hier Geist: alles Göttliche, Überindividuelle, das Reich der reinen Erkenntnis, und hier hat göttliches Erleben keine Stätte. — Dort: Erfahrung: alles Menschlich-Subjektive, das nach mechanisch-kausalen Methoden Erklärbare, die Welt der Werte (des Willens, des Gefühls), alles dessen, was dem bloßen Leben dient. Hier ist die Heimat religiösen Erlebens, das als Vermenschlichung der Gottesgewißheit, als selbstüberhebende, ehrfurchtslose Haltung gegenüber höherer Geistigkeit (der Sphäre reiner Erkenntnis) verurteilt werden muß.

Klar tritt so Brunners Stellung nach Seiten des Verstandes (wenn auch nicht in seiner erstarrten Form) in seiner Kritik des Psychologismus hervor. Sie wird immer wieder betont im Hervorheben der alleinigen Gültigkeit logischer Gesetze für alles Geistige und somit für das religiöse Leben. Nicht ohne Unrecht fürchtet er daher im Sinne des Intellektualismus mißverstanden zu werden, und seine Absicht, in einer Selbstdarstellung der Religion als Erkenntnis und folgender Kritik diesem Vorwurf zu begegnen, ist wohl begründet. Indes bestätigen jene Kapitel nur noch den vorher gewonnenen Eindruck. Denn die hier für die Erkenntnisreligion als charakteristisch hervorgehobenen Züge decken sich im wesentlichen mit denen, die Brunner in der Abrechnung mit dem Psychologismus als Wesen wahrer Geistigkeit hervorhebt und die er auch in der Kritik des Intellektualismus als die geltenden annimmt: Streben nach objektiv gültiger Wahrheit, Wendung zu transcendentaler und erkenntnistheoretischer Betrachtung und die Verwandtschaft von Forschungsmethoden der

Religionswissenschaft und Philosophie auf diesem Gebiet. Nicht Kultus und Sittlichkeit stehen an erster Stelle, sondern Lehre, nicht Leben, sondern Glaube; Gottes*erkenntnis*, nicht *Erfahrung*; *Verstand*, nicht *Gefühl* und *Wille*; uninteressierte *Objektivität* gegen *subjektive Willkür*, Normen *logischer Erkenntnis*; *Seiendes*, nicht *werdende Werte*; unbedingtes Primat des Erkennens. Es ist die Wurzel, aus der erst Gefühl und Wille wachsen. Tugend ist Wissen, und so wird *Erkenntnis* auch zur Norm fürs praktische Leben, nicht Werterfahrung. *Erkenntnis allein bringt Gewißheit über den Steuermann, über Ziel und Fahrt des Lebensschiffes. Sie ist das unveräußerliche Moment, ja das Wesen der Religion.*

Dies ist Brunners *Stellung* zum Intellektualismus. Daß er dabei mit der für ihn dem Wesen des Glaubens zugrundeliegenden Erkenntnis nicht starre, tote, bloß analysierende Verstandestätigkeit meint, nicht Reflexion, sondern die schöpferische Tat des mit zwingender Gewißheit auf apriorischen Voraussetzungen sich gründenden Denkens, das setzt er ja selbst in seiner *Kritik des Intellektualismus* auseinander. Und wenn er zeigt, daß bei der Verstandestätigkeit zwei entgegengesetzte Tendenzen sich geltend machen, von denen die eine, in der Idee des Ursprungs gründende, aufwärts, die andere abwärts führt, wenn er den schöpferischen Charakter des synthetischen, lebendigen Denkens vor dem der mechanischen, formelhaften Begriffsanalyse (totes, starres Denken) betont, so sei zugegeben, daß diese seine Ausführungen einleuchtend sind und von starkem inneren Leben getragen. Aber sie beweisen doch nur, daß in der Objektivität des *wissenschaftlichen Denkens* eine Macht vorhanden ist, die höher steht denn menschliches Vermögen: daß sie den Menschen, der sich ihr hingibt, mit schöpferischer Kraft erfüllt und ihn über sich selbst hinaus erhöht. *Das Primat des Erkennens* aber, *geschweige denn seine Alleinherrschaft auf dem Gebiete des religiösen Lebens*, wie *Brunner will, das beweisen sie nicht.* Und wenn Brunner so häufig *Plato* als Gesinnungsverwandten nennt, so sollte ihn doch die Erinnerung gerade an Plato wankend machen in der Überzeugung, daß das Gebiet des Denkens, der allein für Brunner bestehenden Geistigkeit, so ganz zu trennen sei von dem mystischen Erlebens. Plato, für den das in der Präexistenz Geschaute durch die ἀνάμνησις aus dem *Innersten* des vom ἔρως bewegten Menschen geweckt wird und der von der göttlichen μανία dessen spricht, dem die früher geschauten Ideen des Guten und des Wahren (also auch Werte) beim Anblick der Schönheit sich offenbaren, diesem Plato sollte das *Erleben* fremd sein? — Der nicht nur *ergreift* im Schauen, sondern vielmehr selbst *ergriffen*

wird, erschüttert und ungewandelt bis in die tiefsten Tiefen, den sollte man anführen können als Vertreter eines rein abstrakten, wennschon lebendigen Denkens in einer Polemik gegen religiöses Erleben? Im Gegenteil, man könnte manchen der Schilderungen aus dem Phädon, Phädrus und Symposion in Brunners Selbstdarstellung der Erlebnisreligion ihren Ort anweisen. Dort würden sie, ähnlich interpretiert wie die übrigen besprochenen Formen religiösen Erlebens: nämlich im Sinne eines nur-seelischen, subjektiven Vorganges, des Verfassers Polemik von gerade entgegengesetzter Seite stützen, als er beabsichtigte; und Plato würde dort als Vertreter religösen Erlebens, nicht des rein abstrakten Denkens, in das Lager von Brunners Gegnern rücken. Sollte Brunner aber einwenden, jene Schilderungen seien nur Mythen: Symbole, in die Plato eine letzte Erkenntnis verhüllte, nun so wußte Plato wohl, warum er diese Mythen, in denen das innerste Seelenleben des Menschen erfaßt und bewegt wird, brachte. Die Geburt der Erkenntnis auf rein logischem Wege darzustellen, dazu fehlten ihm etwa nicht die Mittel; das hat er in zahlreichen dialektischen Erörterungen wie Theätet und Sophist bewiesen. Es handelt sich aber bei Brunner in letzter Linie nicht darum, ob Erleben auf dem Gebiete des Erkennens überhaupt möglich ist, eine Auffassung, die nicht dur durch die richtige Deutung der platonischen Philosophie bejaht wird, sondern auch durch Denkerlebnisse aller Art; vielmehr das ist die Frage: sind im religiösen Leben Kräfte der Erkenntnis oder des Willens ausschlaggebend; ist Religion eine Sache des Verstandes oder des Gemüts, des Kopfes oder des Herzens?

Wenn bei Brunner die Gestalt des Liebe lebenden, Liebe lehrenden Gottmenschen (des ewigen, nicht nur des historischen Christus) nicht selbst im dritten positiven Teil seines Buches so vollständig in den Hintergrund getreten wäre[10]); wenn ihn seine einseitige Interpretation des Historismus nicht hinderte, auch im geschichtlich Gegebenen, zeitlich Gebundenen Ewiges, Überzeitliches zu vernehmen, so hätte seine Antwort anders lauten müssen. Er hätte ihn zu deuten gewußt, den Ewigkeitssinn der bloßen Tatsache, daß die einfachen Fischer am See Genezareth alles verließen, was sie hatten und Ihm nachfolgten, nicht weil der logische Zwang des Geltens sie ergriff, sondern daß sie mit ihm gingen und sein Leben und seine Aufgaben teilten, nicht nur seine Lehre hörten, weil er Kräfte des Willens und des Gemüts in ihnen zu wecken vermochte, die ihn selbst ganz ergriffen hatten, und durch die er so auch andere mit fortreißen konnte. Denn „er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten.” Logisches Denken, das fanden sie genug bei diesen.

Das heißt nicht, die Funktionen des Verstandes herabsetzen und sie unterschätzen. Was sie geleistet haben und leisten für die

Menschheit, und wie sie auch den Einzelnen über sich selbst erhöhen und ihn in überindividuelle, geistige Welt tragen, das darf nie und nimmer verkannt werden. Daß sie aber dennoch nicht des Menschen allerhöchste Kraft sind und daß ein Einziger, dessen Inneres verlebendigt wird durch jene Welten geistigen Erlebens, die nicht den Verstand ergreifen, sondern Willen und Gemüt, größeren Reichtum in sich hat und darum auch vor allem mehr zu geben vermag, als aller Verstand der Verständigen, das bezeugt tausendfältige Erfahrung, geschöpft aus dem Urquell geistigen Lebens und darum zeitlos und immergültig wie die logische Wahrheit.

Verzeichnis der Schriften von und über Hermann Schwarz

Anspruch auf Vollständigkeit erheben die Gruppen I und II, die das wissenschaftliche Werk von Hermann Schwarz umfassen. Die Gruppen III, V und VIII enthalten die in einem bestimmten Rahmen von Zeitschriften veröffentlichten und sonst ermittelten Arbeiten; es ließen sich vielleicht entlegenere Titel nachtragen. Der Herausgeber sagt auch an dieser Stelle allen denen seinen verbindlichen Dank, die ihn bei dem Auffinden von Titeln behilflich gewesen sind und bittet um Mitteilung weiterer Veröffentlichungen.

Hermann Schwarz, geboren am 22. 12. 1864 zu Düren, promovierte am 16. 5. 1888 in Halle zum Dr. phil. (Mathematik) und habilitierte sich für Philosophie in Halle am 21. 4. 1894. Am 1. 10. 1908 außerordentlicher Professor in Marburg; seit 1. 10. 1910 ordentlicher Professor in Greifswald.

Abkürzungen

A f Ph A I	Archiv für Geschichte der Philosophie (Archiv für Philosophie Abteilung I).
A f Ph A II	Archiv für systematische Philosophie (Archiv für Philosophie Abteilung II).
A f d g Ps	Archiv für die gesamte Psychologie.
bespr. v.	besprochen von.
Blg.	Beilage.
b. o. e. v.	behandelt oder erwähnt von.
Btr	Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus.
H.	Heft.
hg.	herausgegeben (von).
Hs.	als Handschrift gedruckt.
J Ph	Jahrbücher der Philosophie (Frischeisen-Köhler).
K St	Kant-Studien
L u L	Lehrproben und Lehrgänge (Fries und Menge).
N Jb A I	Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur (Neue Jahrbücher A I).
N Jb A II	Neue Jahrbücher für Pädagogik (Neue Jahrbücher A II).
Vw Ph	Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.
Z f Ps	Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.
Z Ph K	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

A. Werke von Hermann Schwarz

I. Bücher und selbständig erschienene Schriften.

1888

1 Ein Beitrag zur Theorie der Ordnungstypen. Dissertation. Halle (H. W. Schmidt).

1892

2 Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Physiologen und des Philosophen. Beiträge zur Erkenntnistheorie und empirischen Psychologie. Leipzig (Duncker und Humblot).

1894

3 Was will der kritische Realismus? Eine Antwort an Herrn Professor Martius in Bonn. Leipzig (Duncker und Humblot).

4 Die Lehre von den Sinnesqualitäten bei Descartes und bei Hobbes. Habilitationsschrift. Teildruck aus: Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen.

1895

5 Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode. Nebst einem Beitrag: über die Grenzen der physiologischen Psychologie. Leipzig (Duncker und Humblot).

1896

6 Grundzüge der Ethik. [Wissenschaftliche Volksbibliothek Nr. 51 u. 52] Leipzig (Schnurpfeil).

1900

7 Psychologie des Willens. Leipzig (Engelmann).

1901

8 Das sittliche Leben. Eine Ethik auf psychologischer Grundlage. Mit einem Anhang: Nietzsches Zarathustralehre. Berlin (Reuther und Reichard).

1902

9 Glück und Sittlichkeit. Untersuchungen über Gefallen u. Lust, naturhaftes und sittliches Vorziehen. Halle (Niemeyer).

1904

10 Der moderne Materialismus als Weltanschauung und Gesichtsprinzip. Fünf Vorträge, gehalten im apologetischen Instruktionskursus des Zentralausschusses für innere Mission vom 4.—6. 10. 1904 in der Berliner Friedrich Wilhelms-Universität. Leipzig (Dieterich-Weicher).

1912

11 Grundfragen der Weltanschauung. 2. Auflage der Schrift: Der Materialismus als Weltanschauung und Geschichtsprinzip, nebst Abhandlungen über die Willensfreiheit und das Gottesproblem. Leipzig (Dieterich-Weicher).

1913

12 Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. Teil 1: Von Heraklit bis Jakob Böhme. [Synthesis Bd. 4]. Heidelberg (Winter).

1917

13 Fichte und wir. Sechs Vorlesungen auf der Lauterberger Weltanschauungswoche 2.—7. 10. 1916. Osterwieck (Zickfeldt).

1919

14 Weltgewissen oder Vaterlandsgewissen? [Btr Beiheft 1] Erfurt (Keyser).

1920

15 Über neuere Mystik in Auseinandersetzung mit Bonus, Joh. Müller, Eucken, Steiner. [Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, H. 1] Gütersloh (Bertelsmann).
2. Aufl. mit umgearbeiteter Einleitung 1922.

1921

16 Über Gottesvorstellungen großer Denker. Sechs Hochschulvorträge [Philosophische Reihe Bd. 12] München (Rösl.). Neudruck 1922.

17 Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie. Tübingen (Mohr-Siebeck).

1922

18 Leib und Seele. Sechs Hochschulvorträge. [Philosophische Reihe Bd. 50]. München (Rösl.).

19 Ethik der Vaterlandsliebe. [Schriften zur politischen Bildung, hg. von der Gesellschaft „Deutscher Staat" H. 3. Frdr. Manns Pädagogisches Magazin H. 912]. Langensalza (Beyer).

20 Alte und neue Pflichtgesinnung im Staatsleben. Rede am 15. 5. 1922 zur Übernahme des Rektorats [Greifswalder Universitätsreden H. 8]. Greifswald (Bamberg), ferner in: Deutschlands Erneuerung 1922 H. 8.

1924

21 Auf Wegen der Mystik. Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegebenen: Gottungegeben. Glück und Gott. Persönlichkeit und Gemeinschaft [Weisheit und Tat H. 3] Erfurt (Stenger).

22 Einführung in Fichtes Reden an die deutsche Nation. [Schriften zur politischen Bildung hg. v. d. Gesellschaft „Deutscher Staat" H. 11. Frdr. Manns Pädagogisches Magazin H. 967]. Langensalza (Beyer).

23 Kant und wir. Gedächtnisrede am 3. 5. 1924 [Greifswalder Universitätsreden 12] Greifswald (Bamberg).

II. Wissenschaftliche Abhandlungen meist in Zeitschriften veröffentlicht.

Vgl. Nr. 120, 204, 206.

1896

24 Die Zwiespältigkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnislehre. In: ZPhK 109.

25 Les Recherches de Descartes. Sur la connaissance du monde extérieur. In: Revue de Metaphysique et de Moral (Paris) 4,4 Juli.

26. Über die Willensfreiheit. Vortrag am 22. 5. 1896 im Halleschen Lehrerverein. Hs.

1897

27 Descartes' Untersuchungen über die Erkenntnis der Außenwelt. In Z Ph K 110.

28 Die Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorgänge des Gegenstandsbewußtseins bei Uphues. In: AfPhA II 3.

29 Das Verhältnis von Leib und Seele. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft H. 7/8.

1898

30 Der Rationalismus und Rigorismus in Kants Ethik. K St 2,1 u. 2,3.

1899

31 Die empiristische Willenspsychologie und das Gesetz der relativen Glücksförderung V w Ph 23,2.

1902

32 Gefallen und Lust. Ein Beitrag zur Einteilung der seelischen Vorgänge. In: Philos. Abhdlgn. R. Haym gewidmet.

1903

33 Lindners Geschichtsphilosophie. (Bezieht sich auf Th. Lindner, Geschichtsphilosophie 1901 u. H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung 1896 und 1902) In: N Jb A I 11 (6).

1904

34 Natur- und Geisteswissenschaft in der Geschichte der Philosophie. In: N Jb A I 12 (7).

1906

35 Spinozas Identitätsphilosophie. In: Philosophische Abhandlungen, Max Heinze zum 70. Geburtstag gewidmet von Freunden und Schülern. Berlin.

1907 u. fg.

36 F. E. Benekes Metaphysik von 1840: In: Philosophische Wochenschrift, Wien, 7, 20. 7. 1907.

37 Über die Gottesvorstellungen von Platon, Leibniz und Fechner. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 16.

38 Die experimental-pädagogische Forschung in Deutschland. In: N Jb A II. Teil I: 20. 7. 1907 — Teil II: 20. 10. 1907 — Teil III: 24. 1. 1909 — Teil IV: 24. 5. 1909 — Teil V: 24. 6. 1909. —

1908

39 Die verschiedenen Funktionen des Worts. In: Z Ph K 132.

1909

40 Der Pessimismus, ein Untergang und ein Übergang. In: „Tat", Wege zu freiem Menschentum. 1.

1911

41 Die Seelenfrage. In: Weltanschauung, Philsophie und Religion in Darstellungen von Dilthey, Groethuysen u. a., hg. von M. Frischeisen-Köhler. Berlin (Reichl).

1912

42 Parallelismus oder kausaler Monismus? In: Unsere Welt, hg. v. Keplerbund 4.

1913

43 Die Arten des religiösen Erlebens. In: Z Ph K 150.

1914

44 August Dorner und der Naturalismus: In: In: Z Ph K 153.

45 Universale und charakteristische Religion bei Eucken. In: Z Ph K 155.

46 Pantheistische Religiosität und theologische Kosmologie. In: Die Geisteswissenschaften (Leipzig) 1,26.

47 Vaterlandsliebe und Menschheitsglaube. Den Kommilitonen im Felde. Hs.

1915

48 Die Entwicklung des Pantheismus in der neueren Zeit. In: Z Ph K 157.

49 Deutscher Militarismus und Idealismus. N Jb A II 36.

1916

50 Euckens Lehre von den Stufen der Wirklichkeit. In Z Ph K 160.

51 Der Wille siegt. In: N Jb A II 38.

1918

52 Vom unanschaulichen Wissen. In: Festschrift für Joh. Volkelt.

53 Vaterland und Menschheit vor dem deutschen Gewissen. Festrede am 27. 1. 1918 in Greifswald. In: N Jb A II 42.

1919

54 Erkenntnis und Erlebnis auf der Schule. In: Philosophische Mitteilungen, Monatsschrift zur Förderung philosophischer Bildung und Kultur. (Leipzig) 2, 1. April 1919.

55 Die Einheitsschule. Hs.

56 Volkstum und Menschheit bei Rousseau. In: Deutscher Volkswart (Leipzig) 4. 9. Sept. 1919.

1920

57 Allgemeine Geschichte der Philosophie. Diktate zu den Vorlesungen. Hs.

58 Diktate zur Logik und Erkentnistheorie. Hs.

59 Was kann der deutsche Idealismus dem deutschen Volke sein? In: Deutscher Volkswart (Leipzig) 5,5. Mai 1920.

1921

60 Fichte und das gegenwärtige Deutschland. In: Deutschlands Erneuerung 1921 H. 10.

III. Kleinere Aufsätze

für einen weiteren Leserkreis bestimmt, meist in Zeitungen abgedruckt. Vgl. Nr. 207.

1902

61 Hedwig Bender, eine Thüringer Philosophin. In: Thüringer Rundschau, Wochenblatt (Jena) 20. und 27. 4. 1902.

1903

62 Die ethische Bedeutung des Kirchenbaus. In: Die Die Kirche, Ztsch. f. Bau, Einrichtung und Ausstattung der Kirchen. Berlin-Lichterfelde H. 1. Okt. 1903.

1906 und fg.

63 Der Wiederaufschwung der Philosophie in Deutschland. In: Leipz. Illustr. Zeitung 127, 3295. 23. 8. 1906.

64 Woran krankt unsere Zeit und was tut dagegen not? In: Glauben und Wissen. I. Teil 4, 9. September 1906 — II. Teil 5, 2, Februar 1907 — III. Teil 5, 5. Mai 1907.

65 Die Gottesvorstellungen der großen Denker. Vortrag am 29. 10. 1906 im Halleschen Hochschulkursus. In: Montagsblatt, wissenschaftliche Beilage der Magdeburgischen Zeitung. 3. u. 10. 12. 1906.

1907

66 Kuno Fischer. In: Leipz. Illustr. Zeitung 129, 3341. 11. 7. 1907.

67 Die deutschen Landerziehungsheime. In: Leipz. Illustr. Zeitung 129, 3358. 7. 11. 1907.

1911

68. Zum 60. Geburtstag Richard Falckenbergs. In: Z Ph K 144.

69 Zur Begrüßung des 150. Bandes. In: Z Ph K 150.

1913

70 Das Studium der Philosophie. In: Greifswalder Hochschulblätter 3, 2. 13. 11. 1913.

1914

71 Euckens Geistesphilosopie. In: Das neue Deutschland 2,20.

1915

72 Dem deutschen Geiste. In: Z Ph K 156.

1918

73 Die Ethik der Vaterlandsliebe. In Leipz. Illustr. Zeitg. 151, 3924. 12. 9. 1918.

74 Zum 70. Geburtstag Johannes Rehmkes. In: Z Ph K 165.

75 Aphorismen über intellektuelle Bildung. In: Vierteljahrsschrift für philosophische Pädagogik 2, 4. 1918/1919.

1919

76 Hermann Lietz, Seine Persönlichkeit, sein Werk. In Leben und Arbeit, von Bürgern und Freunden der deutschen Landerziehungsheime (in Beckenstedt a. Harz) 11, 3, April/Juni 1919.

77 Deutschlands Not und die deutsche Studentenschaft. In: Die deutsche Hochschule, Beilage zu: Deutsche Zeitung, Berlin, 26. 11. und 3. 12. 1919.

1920

78 Probleme der einheitlichen Lehrerbildung. In: Preußische Lehrerzeitung Nr. 6 und 7. 13. und 15. 1. 1920.

79. Der Kampf um die zukünftige Lehrerbildung. In: (Roter) Tag 20 ,61. 12. 3. 1920.

1922

80 Zur Philosophie des Ungegebenen. In: Blätter für für die Fortbildung des Lehrers und der Lehrerin 15, 9. 1. 5. 1922.

81 Eröfnungsrede bei der 5. Hauptversammlung der Gesellschaft der Freunde und Förderer der Universität Greifswadl am 12. 7. 1922. [Ges. d. Frd. u. Förd. 9] Greifswald (Hartmann).

82 Persönlichkeitsideale. In: Erziehung und Bildung, wissenschaftliche Beilage der Preußischen Lehrerzeitung 3, 12. Dez. 1922.

1923

83 Geleitworte. In: Der Rhein, Blätter für die Befreiung der Rheinlande (Berlin) 1, 1. 15. 2. 1923.

1924

84 Hedwig Benders 70. Geburtstag. In: Leipz. Illustr. Ztg. 162, 4120. 21. 2. 1924.

85 Der deutsche Kant. Zum rechten Gedächtnis. In: Deutsche Zeitung, Berlin. 20. 4. 1924.

86 Fichte und das Rätsel des deutschen Volkstums. In: Der Lehrstand, Beilage zu: Der Jungdeutsche (Tageszeitung Kassel) 3. 6. 1924.

87 Dem deutschen Philosophen. Zum Gedenken an Jakob Böhme. In: Deutsche Zeitung, Berlin Nr. 518. 16. 11. 1924.

IV. Selbstanzeigen.

88. Das Wahrnehmungsproblem. In: VwPh 16. 1892.

89 Psychologie des Willens. In: VwPh 24. 1900 und

90 K St 5. 1901.

91 Das sittliche Leben. In: VwPh 25. 1901 und

92 K St 6. 1901.

93 Glück und Sittlichkeit. In: K St 7. 1902.

94 Der Gottesgedanke I. In: K St 18. 1913.

95 Grundfragen der Weltanschauung. In: Die Philosophie der Gegenwart 4 (S. 114). 1914.

96 Fichte und wir. In: Z Ph K 163, 1917.

V. Buchbesprechungen.

vgl. auch Nr. 33.

1893

97 Friedrich Dittes, über die sittliche Freiheit, mit besonderer Berücksichtigung der Systeme von Spinoza, Leibniz, Kant. 2. Aufl. 1892. In: Neue Bahnen, Monatsschrift für Haus-, Schul- und Gesellschaftserziehung (hg. von Joh. Meyer in Gotha) 4. 1893.

1896

98 Fr. Jodl, Abriß der Geschichte der Ethik. In: Z Ph K 112.

99 Max Wentscher, über physische und psychische Kausalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. In: Z Ph K 112.

1897

100 Max Brennekam, Ein Beitrag zur Kritik der Kantischen Ethik 1895. In: K St 1. 1897.

101 Karl Gneiße, Das sittliche Handeln nach Kants Ethik 1895. In: K St 1.
102 Wilhelm Jerusalem, Die Urteilsfunktion 1895. In: K St 1.
103 Rud. Weinmann, Die Lehre von den spezifischen Sinnesenergien 1895. In: K St 1. 1897.

1898

104 Rudolf Eisler, Einleitung in die Philosophie. In: Die Natur, Zeitung zur Verbreitung naturwissenschaftlicher Kenntnis und Naturanschauung für Leser aller Stände.
105 Rud. Müller, Naturwissenschaftliche Seelenforschung. I. Das Veränderungsgesetz. In: ebd. 47, 3. 16. 1. 1898.

1899

106 André Cresson, La Morale de Kant 1897. In: K St 3.

1901

107 Chr. v. Ehrenfels, System der Werttheorie. Bd. 2 1898. In: V w Ph 25, 1.
108 Abr. Eleutheropulos, Die Sittlichkeit und der philosophische Sittlichkeitswahn 1899. In: V w Ph 25, 2.
109 John Mackenzie, A Manual of Ethics. In: V w Ph 25.
110 Alexander Pfänder, Phänomenologie des Wollens 1900. In: V w Ph 25.
111 Josiah Royce, The World and the Individual Gifford Lectures, delifered before the University of Aberdeen. First Series: The four historical Conceptions of Being. Neu-York 1900. In: V w Ph 25.
112 Karl Stange, Einleitung in die Ethik 1900. In: K St 5.
113 Türkheim, Zur Psychologie des Willens 1900. In: V w Ph 25.
114 E. Wechßler, Gibt es Lautgesetze? 1900. In: V w Ph 25.

1903

115 Josiah Royce, The World . . . (s. Nr. 111), Second Series: Nature, Man and the moral Order. New-York 1901. In: V w Ph 27.
116 Bertrand Russel, A critical exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge 1900. In :V w Ph 27.

1904

117 Wilhelm Wundt, Einleitung in die Philosophie 1901. In: Z Ph K 123.

1905

118 A. Dorner, Zur Geschichte des sitlichen Denkens und Lebens 1901. In: Z Ph K 125.
119 Oskar Kraus, Zur Theorie des Wertes. Eine Benthamstudie. In: Z Ph K 125.
120 Ein Führer durch Kant, enthält Besprechung von:
M. Kronenberg, Kant, sein Leben und seiner Werke. In: N Jb A I 15.
121 L. Levy-Bruhl, Die Philosophie August Comtes. In: Z Ph K 126.

1906

122 E. Ebert und E. Neumann, über einige Grundfragen der

Psychologie der Übungsphänomene im Bereiche des Gedächtnisses. In: L u L H. 89.

123 Gheorgov, Die ersten Anfänge des sprachlichen Ausdrucks für das Selbstbewußtsein bei Kindern 1905. In: L u L H. 89.

124 Paul Hensel, Die Hauptprobleme der Ethik 1903. In: Z Ph K 127.

125 Walter Kinkel, Joh. Frdr. Herbart, sein Leben und seine Philosophie 1903. In: Z Ph K 127.

126 Albert Liebmann, Vorlesungen über Sprachstörungen. H. 6: Kinder, die schwer lesen, schreiben und rechnen lernen. 1906. In: L u L H. 89.

127 Paul Natorp, Philosophische Propädeutik 1903. In: Z Ph K 127.

128 Pedersen, Experimentelle Untersuchungen der visuellen und akustischen Erinnerungsbilder, angestellt an Schulkindern. In: L u L H. 89.

129 Adolf Pohlmann, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom Gedächtnis. 1906 In: L u L H. 89.

139 A. Sladeczek, Die vorbeugende Bekämpfung des Alkoholismus durch die Schule. 1905. In: L u L H. 89.

1907

131 Otto Braun, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums von F. W. Schelling 1907. In: Z Ph K 131.

132 A. Drews, Das Lebenswerk E. v. Hartmanns 1907. In: Z Ph K 131.

133 A. Drews, E. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß 1902. In: Z Ph K 131.

134 E. v. Hartmann, Philosophie des Unbewußten 1904. 11. Aufl. In: Z Ph K 131.

135 O. Kästner, Sozialpolitik und Neuidealismus, Grundlagen und Grundzüge einer echten Volksbildung mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Euckens 1907. In: Z Ph K 131

136 Friedrich Nietzsches Werke, Taschenausgabe. In: Z Ph K 131.

137 W. Rein, Grundriß der Ethik mit Bezug auf das Leben der Gegenwart. 2. Aufl. 1906 In: L u L H. 92 (3).

138 Frdr. Wilh. Schelling, Schöpferisches Handeln [Erzieher zu deutscher Bildung IX] 1907. In: Z Ph K 131.

139 Ein markantes Buch in der neuidealistischen Bewegung. Enthält eine Besprechung von Ferd. Jak. Schmidt, Zur Wiedergeburt des Idealismus 1908. In: Z Ph K 131.

1908

140 E. Dürr, Die Lehre von der Aufmerksamkeit. In: L u L H. 96 (3).

141 Gust. Th. Fechners Büchlein vom Leben nach dem Tode 1906 6. Aufl. In: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 17, 1.

142 E. Hoymann, Plato, ein Vorgänger Kants? Kritische Bemerkungen zu Natorp, Platos Ideenlehre 1906, In: Z Ph K 133.

143 L. Hohmann, Pädagogische Psychologie, dargestellt unter Berücksichtigung der übrigen Grundwissenschaften der Pädagogik sowie ihrer Grenzwissenschaften 1906. In: Z f Ps 47 (Seite 323).
144 Karl Michaelis, Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe [Philos. Bibl. Bd. 67] 1907. In: Z Ph K 132.
145 Hans Schmidtkunz, Einleitung in die akademische Pädagogik 1907. In: K St 13.
146 Dass. in: L u L H. 94.
147 Hermann Walsemann, Das Interesse, sein Wesen und seine Bedeutung im Unterricht 1907. In: L u L H. 96 (3)

1909

148 Bergner, La Notion de Valeur 1908. In: Z Ph K 134.
149 O. Braun, Schelling als Persönlichkeit. Briefe, Reden, Aufsätze 1908. In: Z Ph K 136.
150 E. Dürr, Die Lehre von der Aufmerksamkeit 1907. In: Z Ph K 134.
151 Rud. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe 1904. In: Z Ph K 134.
152 Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion hg. v. Wilh. Bolin 1908. In: Z Ph K 136.
153 M. Frischeisen-Köhler, Moderne Philosophie 1907. In: Z Ph K 134.
154 Gheorgov, Ein Beitrag zur grammatischen Entwicklung der Kindessprache [Slg. v. Abhdlgn. z. psychol. Pädgk. II 3] 1908. In Sammelbesprechung in: L u L H. 100 (3).
155 A. Höfler, Drei Vorträge zur Mittelschulreform. In: Z Ph K 136.
156 Kaiser Julians philosophische Werke. übers. und erläutert von R. Asmus [Philos. Bibl. Bd. 116] 1908. In: Z Ph K 136.
157 Kant, Kritik der reinen Vernunft, hg. v. Hnr. Schmidt 1908. In: Z Ph K 136.
158 E. Metschnikoff, Beiträge zu einer optimistischen Weltauffassung 1908. In: Z Ph K 136.
159 E. Neumann, Intelligenz und Wille 1908. In: N Jb A II 24.
160 Dass. in L u L H. 100 (3).
161 Ders., Ökonomie und Technik des Gedächtnisses. Experimentelle Untersuchungen über das Merken und Behalten. 2. Aufl. 1908. In: L u L H. 100 (3).
162 J. St. Mill, Eine Prüfung der Philosophie Hamiltons 1908. In: Z Ph K 136.
163 Max Offner, Das Gedächtnis. Die Ergebnisse der experimentellen Psychologie und ihre Anwendung in Unterricht und Erziehung 1909. In: N J A II 24
164 Dass. in L u L H. 100 (3).
165 Pestalozzi, Lienhard und Gertrud, hg. von Herm. Walsemann 1909. In: Z Ph K 136.
166 L. Pfeiffer, Experimentelle Untersuchungen über qualitative Arbeitstypen [Pädagogische Monographien, hg. von E. Meumann Bd. 5] 1908. In Sammelbesprechung in: L u L H. 100 (3).

167 Platos Philosophie in ihren wesentlichen Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften dargestellt von Gustav Schneider [Bücher der Weisheit und Schönheit]. In: Z Ph K 136.
168 Platon, Der Staat. Deutsch von A. Horneffer 1908. In: Z Ph K 136.
169 Schopenhauers philosophisches System nach „Die Welt als Wille und Vorstellung" von Otto Siebert. [Bücher der Weisheit und Schönheit]. In: Z Ph K 136.
170 E. Horneffer, Die Tat, Wege zu freiem Menschentum. In: Z Ph K 135. Ergheft. (Seite 263).
171 Wilhelm Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie 1. Bd. 6. Aufl. 1908, In: Z Ph K 134 Erg. Heft.
172 Zeitschrift für experimentelle Pädagogik, psychologische und pathologische Kinderforschung mit Berücksichtigung der Sozialpädagogik und Schulhygiene, hg. von E. Meumann. Bd. 7. In Sammelbesprechung in: L u L H. 100 (3).

1910

173 H. Goldschmidt, Was ich von Fröbel lernte und lehrte 1909. In: Z Ph K 137.
174 E. Meumann, Ökonomie und Technik des Gedächtnisses 1908. In: Z Ph K 137.
175 J. Rehmke, Philosophie als Grundwissenschaft 1910 In: Z Ph K 139.
176 W. Specht, Die Beeinflussung der Sinnesfunktionen durch geringe Alkoholmengen 1907. In: Z Ph K 137.

1911

177 Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, hg. von C. Bäumker Bd. 6, 4—5; 7, 2—6; 8, 3. 1909—10.
178 M. Dessoir und Paul Menzer, Philosophisches Lehrbuch 1910. In: Z Ph K 142.
179 Lessings Philosophie, hg. von P. Lorentz [Philos. Bibl. Bd. 119] 1909, In: Z Ph K 142.
180/181 Die deutsche Nationalschule. Rezension über Hermann Lietz, Die deutsche Nationalschule 1911, und Rud. Lämmel, Die Reformation der nationalen Erziehung 1910. In: Frankfurter Zeitung 16. 4. 1911.
182 de la Mettrie, Der Mensch eine Maschine, hg. v. M. Brahn [Philos. Bibl. Bd. 68] 1909. In: Z Ph K 142.
183 Plato, Theätet, hg. von O. Apelt [Philos. Bibl. Bd. 82] 1911. 2. Aufl. In: Z Ph K 142.
184 Schiller, Philosophische Schriften und Gedichte, hg. v. E. Kühnemann. [Philos. Bibl. Bd. 103] 1910 2. Aufl. In: Z Ph K 142.
185 Shaftesbury, Ein Brief über den Enthusiasmus; Die Moralisten, hg. v. M. Frischeisen-Köhler. [Philos. Bibl. Bd. 111] 1909. 7. Aufl. In: Z Ph K 142.
186 Spinoza, Ethik, hg. v. O. Baensch [Philos. Bibl. Bd. 92] 1910. 7. Aufl. In: Z Ph K 142.

187 K. Stumpf u. C. Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie 1910. In: Z Ph K 142.
188 Gust. Frdr. Wagner, Enzyklopädisches Register zu Schopenhauers Werken 1909. In: Z Ph K 141.
189 Wolffsche Begriffsbestimmungen, zusammengestellt v. Jul. Baumann [Philos. Bibl. Bd. 122] 1910. In: Z Ph K 142.
190 K. Wolff, Schiller und das Unsterblichkeitsproblem 1910. In: Z Ph K 142.
191 W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 2. Aufl. 1910. In: Z Ph K 142.
192 W. Wundt u. a., Allgemeine Geschichte der Philosophie [Kultur u. Gegenwart 1,5] 1909. In: Z Ph K 142.

1913

193 O. Braun, Ed. v. Hartmann 1909. In: Z Ph K 150.
194 Fr. Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene 1911. In: Z Ph K 149.
195 J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben, hg. v. Scholz [Dt. Bibl.] In: Z Ph K 150
196 O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie. In: Z Ph K 150.
197 Th. Gomperz, Griechische Denker 1. Bd. 1911, 3. Aufl. In: Z Ph K 150.
198 Kant, sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, hg. v. F. Groß. In: Z Ph K 150.
199 O. Külpe, Psychologie u. Medizin 1912. In: Z Ph K 149.
200 E. Meumann, Ökonomie und Technik des Gedächtnisses 1911, 3. Aufl. In: Z Ph K 150.
201 M. Offner, Das Gedächtnis 1911, 2. Aufl. In: Z Ph K 150.
202 Schleiermacher, über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. M. Rade [Dt. Bibl.]. In: Z Ph K 150.
203 Wilh. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie 3. Bd. 1911. 6. Aufl. In: Z Ph K 150.

1914

204 Joh. Volkelts Auffassung der Religion. Enthält eine Rezension von Volkelt, Was ist Religion? 1913. In: Religion und Geisteskultur.
205 Wilh. Wundt u. a., Allgemeine Geschichte der Philosophie [Kultur der Gegenwart 1,5] 1913. 2. Aufl. In: Z Ph K 153.

1915

206 Eine neue Metaphysik der Geschichte. Enthält Besprechung von Dunkmann, Metaphysik der Geschichte. In: Z Ph K Bd. 156.
207 Die Weltanschauung der Halbgebildeten. Enthält Besprechung des gleichnamigen Buches von Oskar Schmitz (betr. Ostwalds Monistische Sonntagspredigten). In: Das neue Deutschland 3,51/52.

1922

208 Schelers Buch vom Ewigen im Menschen. In: Deutsche Literaturzeitung (Berlin) 43,25. 24. 6. 1922

VI. Herausgebertätigkeit.

1907

209 Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen der Zeitgenossen Borowski, Jachmann und Wasianski. Hg. mit Vor- u. Schlußwort, enthaltend das Wichtigste aus Kants Lehre. (H. Peter) 1907. 2. Aufl.

1907—18

210 Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (vormals Fichte-Ulricische Zeitschrift), hg. von Bd. 131, 1907 bis Bd. 165, 1918.

B. VII. **Arbeiten von Schülern**

soweit sie sich an das Werk von Hermann Schwarz anlehnen.

1913

211 Karl Pauly, Zur Theorie des Gewissens. Diss. Greifsw.

212 Wilh. Schlechtweg, Moderne Willenstheorien. Diss. Greifsw.

1914

213 Gottlieb Wienicke, Schleiermachers Gottesbegriff verglichen mit dem J. G. Fichtes. Diss. Greifsw.

1917

214 Margarethe Bork, über einige Haupttypen der neueren Assoziationstheorien. Diss. Greifsw.

1918

215 Friedrich Schmid, über die Psyche des Infanteristen im Kampf. Diss. Greifsw.

1919

216 Margarete Haacke, Der Gottesbegriff bei Ekkehart. Diss. Greifsw.

1920

217 Lotte Brüssow, Die Auffassung von Einbildungskraft und Verstand und ihres gegenseitigen Verhältnisses bei Hume, Kant und Fichte. Diss. Greifsw.

1921

218 Elisabeth Roggatz, Herders Geschichtsphilosophie im Vergleich mit den Hauptgedanken Spenglers. Diss. Greifsw.

219 Thorleif Schjelderup-Ebbe, Beiträge zur Biologie und Sozial- und Individualpsychologie bei Galles Domesticus. Diss. Greifsw.

1922

220 Ferd. Gerhardt, Untersuchungen über das Wesen des mystischen Grunderlebnisses. Ein Btrg. zur Mystik Meister Ekkeharts, Luthers und Jakob Böhmes. Diss. Greifsw.

221 Max Jäger, Herbert Spencers Prinzipien der Ethik in gedanklicher Zergliederung und Beurteilung. Diss. Greifsw.

222 Paul Junker, Der Begriff der Liebe bei Plato, Ekkehart, Fichte und in der Philosophie des Ungegebenen. Diss. Greifsw.

1923

223 Joh. F. Haußleiter, Der Glücksgedanke bei Plato, Aristoteles und Spinoza. Diss. Greifsw.

224 Paul Junker, Liebe und Gott. Ein Ausschnitt aus der Philosophie des Ungegebenen. [Btr Beiheft 1]. Erfurt (Keyser).

225 Georg Schwarz, Das Problem des schöpferischen Menschen bei Fichte, Nietzsche und in der Philosophie des Ungegebenen. Diss. Greifsw.

1924

226 Otto Beske, Selbstbestimmung und Wesenswandel. Diss.Greifsw.
227 Anna Dohme, Wesen der Ethik des persönlichen Lebens und der Gemeinschaft (nach Fichte, Schleiermacher und Schwarz). Diss. Greifsw.
228 Detlev Streich, Der Begriff der Liebe bei Kant. Diss. Greifsw.

C. VIII. **Kritik.**

Äußerungen über Arbeiten von Hermann Schwarz.

Das Wahrnehmungsproblem 1892, bespr. von
229 Wilh. Enoch in: Philos. Monatshefte (Natorp) 29. 1893.
230 Edm. Koenig in: Z Ph K 105 1895.
231 A. Pilzecker in: Z f Ps 5 1893.
232 b. o. Edm. Koenig in: Z Ph K 104 (S. 46) 1894.

Was will der kritische Realismus? 1894 b. o. e. v.
233 P. Natorp in: A f Ph A II 3 (S. 201) 1897 u. 6 (S. 213) 1900.
234 W. Reimer in: K St 23 (S. 300) 1919.
235 G. Schneider in: K St 23 (S. 268) 1919.

Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen 1895, bespr. von
236 Edm. Koenig in Z Ph K 111 1898.
237 Al. v. Schmid in: Philos. Jahrbuch (Gutberlet) 9. 1896.
238 R. Willy in: V w Ph 20 1896.
239 b. o. e. v. Joh. Müller in Z Ph K 107 (S. 242) 1896.
240 P. Natorp in: A f Ph A II 3 (S. 201) 1897 u. 6 (S. 213 1900.
241 H. Siebeck in: A f Ph A I 10 (S. 318) 1897.

Über die Grenzen der physiologischen Psychologie (Anhang zu: Die Umwälzung . . .) 1895, b. v.
242 W. Wundt in: Philos. Studien 12 (S. 20) 1896.

Grundzüge der Ethik 1896, bespr. v.
243 F. Jodl in: A f Ph A II 7 (S. 397) 1901.
244 H. Vaihinger in: K St 1 1897.

245 Die Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorgänge des Gegenstandsbewußtseins in Uphues' Psychologie des Erkennens 1897, bespr. v. A. Wreschner in: Z f Ps 17 1898.

246 Die empiristische Willenspsychologie 1899 bespr. in Z f Ps 23. 1900.

Psychologie des Willens 1900, bespr. v.
247 E. Pfennigsdorf in: Z Ph K 123 1904.
248 Saxinger in: Z f Ps 27 1902.
249 M. Wentscher in: K St 6 1901.
250 b. o. e. v. Braun in J Ph 2 (S. 52/55, 61 fg.) 1914.
251 Kraus in: J Ph 2 (S. 6) 1914.
252 Scheler in: J Ph 2 (S. 113) 1914.

Zu den psychologischen Arbeiten vergleiche auch
253 Joh. Lindworsky, Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung. Leipzig.
254 Jos. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie. Freiburg i. B.

Das sittliche Leben 1901, bespr. v.
255 Gutberlet in: Philos. Jahrbuch (Gutberlet) 14 1901.
256 L. Roth in: V w Ph 29 1905.
257 Saxinger in: Z f Ps 28 1902.
258 b. o. e. v. Braun in: J Ph 2 (S. 52, 61) 1914.
259 Scheler in: J Ph 2 (S. 113) 1914.

Gefallen und Lust, bespr. v.
260 Edith Kalischer in: Z f Ps 33 1903.
261 b. v. St. Witasek in: A f Ph A II 8 (S. 176) 1902.
262 Glück und Sittlichkeit 1902, bespr. v. L. Roth in: V w Ph 29 1905.

Der moderne Materialismus 1904, bespr. v.
263 J. Köhler in: A f d g Ps 6 1906.
264 Saxinger in: Z f Ps 41 1906.
265 O. Kraus, Zur Theorie des Wertes, Buchbesprechung 1905 b. v. Kraus in J Ph 1 (S. 7, 9, 15, 16, 45) 1913.
266 Spinozas Identitätsphilosophie 1906 b. v. J. Halgern in: Philos. Wochenschrift 3, 29. 9. 1906.
267 Wie ein Philosoph über die Krankheiten der Zeit und ihre Heilung denkt. Gedanken aus dem Vortragszyklus, veranstaltet von den Freunden der „Christl. Welt". In: Nordhäuser Generalanzeiger, tgl. Beilage der Nordh. Ztg. 24., 25. und 26. 1. 1906.

Kant, ein Lebensbild 1907, bespr. v.
268 H. Bender in: Z Ph K 131 1907.
269 K. Hasse in: Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 17 (S. 196) 1908.
270 Die verschiedenen Funktionen des Wortes 1908 bespr. v. Lipmann in Z f Ps 49 1908.
271 Was ist die Seele? Bericht über einen Vortrag in der „Gesellschaft für Christentum und Wissenschaft". In: Dresd. Anzeiger 26. 10. 1910.
272 dass., b. v. A. Buchenau in: K St 16 (S. 462) 1911.

Die Seelenfrage 1911, b. o. e. v.
273 O. Braun in: Z Ph K 143 (S. 54) 1911.
274 O. Ewald in: K St 16 (S. 430) 1911.
275 P. Flaskämper in: K St 21 (S. 446) 1917.
276 in Philos. d. Gegenwart 3 (S. 279) 1913.

Grundfragen der Weltanschauung 1912, bespr. v.
277 H. Lehmann in: K St 18. 1913.
278 E. Meumann und R. H. Goldschmidt in: A f d g Ps 33 1915.
279 b. o. e. v. Braun in: J Ph 2 (S. 61 fg.) 1914.
280 Hönigswald in: J Ph 1 (S. 91) 1913.

Der Gottesgedanke I, 1913, bespr. v.
281 Dorner in: Theol. Lit. Ztg. 40 1915.
282 Dunkmann in: Theol. Lit. Blatt 35 1914.
283 H. Lehmann in: K St 19 1914.
284 A. Ruge in: Philos. d. Gegenwart 5 (S. 70) 1915.
285 B. Schmid in: Allg. Ztg., München (B. Schmid) 119, 48. 26. 11. 1916.
286 K. Wize in: V w Ph 38 1914.
287 in Revue philosophique 38, 12.
288 in Mind (A. E. Taylor) 90.
289 b. v. O. Ewald in: K St 20 (S. 60) 1915.

Fichte und wir 1917, bespr. v.
290 A. Buchenau in: K St 23 1919.
291 H. Henning in: Z f Ps Abt. I 81 1919.
292 C. Jhmels in: Theol. Lit. Blatt 40 1919.
293 Das unanschauliche Wissen 1918 b. v. A. Buchenau in: K St 25 (S. 284) 1920.
294 Moderne Mystik, Vorträge, gehalten auf der Tagung des Apologetischen Seminars in Wernigerode 6.—14. 10. 1919; Bericht von C. Lindner in: Der Geisteskampf der Gegenwart S. 229 1919.

über neuere Mystik 1920, bespr. v.
295 E. Pfennigsdorf in: Geisteskampf der Gegenwart 1920.
296 A. Schröder in: Theol. Lit. Blatt 42 1921.

Das Ungegebene 1921, bespr. v.
297 A. Hoffmann in: Btr. 2 1922.
298 B. v. Kern in: A f Ph A I 35 (S. 182) 1923.
299 Th. Steinmann in: Theol. Lit. Ztg. 48 1923.

Nachtrag

(während des Druckes ermittelt).

28a Erkenntnistheoretisches aus der Religionsphilosophie Thieles. V w Ph 21.
60a Lebensheiligung. Jn: Geisteskultur und Volksbildung, Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 30,3/4.
134a Richard Hönigswald, über die Lehre Humes von der Realität der Außendinge. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung 1904. Jn: Z f Ps 44.
168a Karl Roller, Hausaufgaben und höhere Schulen. Jn: Z Ph K 135.
181a M. Mechanik, Marsiana 1909. Jn: Z Ph K 142.

Anmerkungen

Zu Seite 5—16.

1) Zu den Bezeichnungen Erlebnis, Sehe und Deutung vgl. H. Schwarz, über neuere Mystik 2. Aufl.

2) Hier wie zu den folgenden Darstellungen vgl. Junker, Der Begriff der Liebe bei Plato, Ekkehart, Fichte und in der Philosophie des Ungegebenen, ferner H. Schwarz, Der Gottesgedanke I.

3) Vgl. jetzt und später Haußleiter, Der Glücksgedanke bei Plato, Aristoteles und Spinoza.

4) Zur Nachahmungsmystik vgl. H. Schwarz, Das Ungegebene und: Auf Wegen der Mystik.

5) Zu Entwicklungs- und Gottesglück vgl. ebd.

6) Zu Plotin vgl. H. Schwarz, Das Ungegebene S. 129 f.

7) Vgl. jetzt und später Gerhardt, Untersuchungen über das Wesen des mystischen Grunderlebnisses, ein Beitrag zur Mystik Ekkeharts, Luthers und J. Böhmes. Ferner: H. Schwarz: Gottesvorstellungen.

8) Vgl. H. Schwarz, Kant und wir, und: Fichte und wir; ferner G. Schwarz, Das Problem des schöpferischen Menschen bei Fichte, Nietzsche und in der Philosophie des Ungegebenen.

9) Vgl. insbesondere D. H. Kerler, die Philosophie des Absoluten in der Fichteschen Wissenschaftslehre, und H. Scholz, Einleitung zur „Anweisung zum seligen Leben“ (Dt. Bibl.). Der Vf. hofft über diese Zusammenhänge demnächst eine eingehende Arbeit vorlegen zu können.

10) Fichte spricht von dem gegenwärtigen „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit; das Wort „Zeitgenosse“ ist also berechtigt. Vgl. die moderne Satire von H. Kutzleb, Der Zeitgenosse. Leipzig 1922.

11) über theozentrische, anthropozentrische und idealistische Deutung vgl. H. Schwarz, über neuere Mystik 2. Aufl.

12) Vgl. Beske, Selbstbestimmung und Wesenswandel.

Zu Seite 17—26.

1) Hermann Schwarz, Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie, Tübingen 1921; im folgenden abgekürzt mit U.

2) Wir zitieren diese Schrift nach der übersetzung von A. Horneffer, Leipzig 1908. Zitate aus anderen platonischen Schriften werden nach der Stephanus-Ausgabe angeführt. 3) S. 307.

4) Wir zitieren dieses Werk nach der übersetzung von A. Lasson, Jena 1909. In Zweifelsfällen ist Platos „Staat“ durch P, Aristoteles' Nikomachische Ethik durch A unterschieden.

5) Vgl. W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie, München 1923, S. 201.

6) Vgl. W. Windelband a. a. O., S. 201.

7) Vgl. ebenda, und Anm. 1: Alles spricht dafür, daß Aristoteles den Weisen als ἄπολις διὰ φύσιν aufzufassen gewillt war. (Vgl. Politik 1253 a 2ff.). 8) A 231.

9) A. 14. Vgl. auch Platos Philebos p. 19 c (κτῆμα) und 11 d (ἕξις τῆς ψυχῆς) wo Plato diese seine Auffassung selbst unzweideutig darlegt. 10) A. 69. 11) A. 199.

12) A. 120. Vgl. auch A. 199 mit P. 322, A. 69 mit P. 140.

13) Gerade an diesem Punkte läßt sich erkennen, daß beide Ethiker im Gegensatz zum Rigorismus der kantischen Ethik auf Gefühle als letzte Triebfedern sittlichen Handelns zurückgreifen (vgl. H. Schwarz, Der Rationalismus und der Rigorismus in Kants Ethik, Kantstudien 1898, S. 265. 14) A. 204.

15) Vgl. Hans Meyer, Platon und die aristotelische Ethik, München 1919, S. 293.

16) Vgl. H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie, S. 39. 17) Vgl. P. 327, 64, 304. 18) P. 347.

19) Vgl. Theätet 176 e. 20) A. 16. 21) A. 235.

22) Hans Meyer, a. a. O. S. 188. 23) A. 231f. 24) A. 165.

25) A. 235, vgl. auch H. Schwarz, Grundfragen der Weltanschauung, S. 255 f.

26) Wenn er S. 187 von der Liebe der Menschen zu den Göttern spricht, so ist auch hier ohne weiteres klar, daß er es nur im Sinne der Volksreligion tut. 27) A. 231.

28) Die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Ethik machen wir nach W. Windelband, Platon, Stuttgart 1901; S. 112. 29) Vgl. Hans Meyer, a. a. O. S. 191.

30) Vgl. O. Apelt, Platonische Aufsätze, Leipzig und Berlin 1912 S. 147ff. 31) P. 192, 233. 32) Plotin; Enneaden I 5.

33) P. 310. 34) P. 314. 35) Vgl. Hans Meyer, a. a. O. S. 174.

36) Vgl. P. 41f., 306. 37) A. 164. 38) A. 20. 39) P. 205, 347.

40) Goethe, Geschichte der Farbenlehre, Zweite Abteilung: überliefertes. 41) Vgl. H. Schwarz, Grundfragen, S. 291ff.

42) Dies ist neben dem Entwicklungs- und Ergänzungshunger die dritte und höchste Form des metaphysischen Spannungshungers in der Philosophie des Ungegebenen, der das Gottesglück entspricht.

43) Vgl. H. Schwarz, Grundfragen, S. 252. 44) Ebenda, S. 257.

45) Zur Auffassung der ungetrübten irdischen Seligkeit vgl. folgende Stellen: Staat S. 231: Die Philosophen glauben sich schon in diesem Leben auf die Inseln der Seligen versetzt. Phädros 256b: Die Philosophen führen schon hier ein seliges Leben; sterben sie, so haben sie in einem der drei wahrhaft olympischen Kampfgänge gesiegt: ein größeres Gut kann weder menschliche Besonnenheit noch göttlicher Wahnsinn dem Menschen verschaffen. Symposion 211dff.: Wenn irgendwo, so ist für den Schauer der ewigen Schönheit das Leben lebenswert; sein Leben kann nicht gering sein; ihm wird das Wohlgefallen Gottes und die Unsterblichkeit zuteil. — An anderen Stellen freilich, wo die asketische Strömung vorherrscht, kommt der Mangel irdischen Glücks zum Ausdruck. So heißt es im Theätet 176a: Da das

übel mit Notwendigketi die sterbliche Natur und unsere irdische Stätte umkreist, so gilt es, von hier so schnell wie möglich dorthin (an die von allen übeln freie Stätte 177a) zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der möglichen Verähnlichung mit Gott.

46) H. Schwarz, Grundfragen, S. 254. 47) A. 208, 168.

48) H. Schwarz, „Weisheit und Tat", Heft 3: Auf Wegen der Mystik, Erfurt 1924, S. 37. Überhaupt sei hier auf die systematische Behandlung des Glücksproblems in der Philosophie des Ungegebenen ebend. S. 18—38, („Glück und Gott") besonders hingewiesen.

49) H. Schwarz, Fichte und wir, Osterwieck/Harz 1917, Motto.

Zu Seite 27—41.

1) Vorliegender Arbeit liegen lediglich die deutschen Schriften und Predigten Ekkeharts zugrunde, weil in ihnen allein sich der Begriff der „Gottesgeburt in der Seele", der mit dem der Minne eng verknüpft ist, klar entwickelt findet, wohingegen die lateinischen Schriften noch vorwiegend im Thominismus stecken bleiben. Die Zitate beziehen sich teils auf die Pfeiffersche Ausgabe der deutschen Schriften Ekkeharts, [Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, Bd. II, Meister Ekkehart. Herausgegeb. von Franz Pfeiffer, Leipzig 1857, Zit. = Pf. S. —], teils auf die treffliche Übertragung Büttners ins Neuhochdeutsche. [Meister Eckeharts Schriften und Predigten aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner, 2. Bd. Jena 1917. Zitiert = E. I und E. II.] Die Übersetzung des Mittelhochdeutschen Textes schließt sich eng an die Büttners an.

2) E. II 192. 3) E. I 122. 4) E. II 208. 5) E. I 122.
6) E. I 124. 7) ib. 8) ib. 9) E. I 125.

10) Pf. 6,11. [Die Zahlen hinter dem Komma der Pfeifferschen Seitenzahlen beziehen sich auf die Zeilen]. 11) ib. 12) Pf. 230,36.
13) Pf. 230,14. 14) 11,13. 15) 445,4. 16) E. II 195.
17) ib. 18) ib. 19) ib. 20) Pf. 179,36. 21) Pf. 282,18. 22) Pf. 440,8.
23) E. I 75. 24) E. I 198. 25) E. II 160. 26) ib. 27) Pf. 204,38.
28) E. II 161. 29) Pf. 65,34. 30) Pf. 222,24. 31) Pf. 578,13.
32) Pf. 422,22. 33) E. II 79. 34) Pf. 30,10. 35) E II 162.
36) Pf. 553,35. 37) E. II 203. 38) Pf. 320,19. 39) E. II 198.
40) Pf. 385,39. 41) E. I 83. 42) Pf. 28,31. 43) Pf. 66,14.
44) Pf. 5,3. 45) Pf. 205,4. 46) Pf. 191,26. 47) Pf. 230,38 u. 231,1.
48) E. I 202.

49) E I 203. Die schaffende Vernunft ist ihrem Gehalte an Sein nach Gott selbst, Kreatur wird sie erst durch ihren Abstieg zur Vereinzelung und Eigenheit. 50) E. I 203. 51) Pf. 437,34. 52) 233,8.
53) Pf. 438,3. 54) E. I 75. 55) E. II 202.

56) Herm. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie I. Teil, Heidelberg 1913, S. 357. 57) Pf. 547,24.
58) E. II 12. 59) Pf. 34,38. 60) Pf. 560,34. 61) Pf. 553,38.
62) E II 43. 63) E. II 44. 64) 232,26. 65) Pf. 232, 31. u. 33.
66) E. II 209 u. 210. 67) E. II 204. 68) E. II 204.
69) Pf. 507, 35 u. 36. 70) E. II 163. 71) Pf. 491,8.
72) E. II 209. 73) ib. 74) ib. 75) E. II 210. 76) E. II 191.
77) H. Schwarz, a. a. O. S. 376.

78) Eine metaphysische Fundierung der Logik ist neuerdings von H. Schwarz [Das Ungegebene, Eine Wert- und Religionsphilosophie.

Tübingen 1921] versucht worden. 79) Ps. 12,31. 80) E II 189.
81) E. II 142. 82) Ps. 51,7. 83) Ps. 50;39. 84) E I 127.
85) Ps. 15,7.

86) Die Gedanken dieser Werttheorie sind hinsichtlich ihrer ethischen und religionsphilosophischen Bedeutung eingehend auseinandergesetzt in Herm. Schwarz' Werk: „Das Ungegebene" (s. oben). Vergl. auch: H. Schwarz, Auf Wegen der Mystik. Drei grundlegende Erörterungen der Philosophie des Ungegbenen. Erfurt 1924, und meine Einführung in die Schwarz'sche Religionsphilosophie. [P. Junker, Liebe und Gott. Ein Ausschnitt aus der Philosophie des Ungegebenen. Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, Beiheft 12, Erfurt 1923]. Eine systematische Erörterung dieser Anschauungen als Grundlegung einer allgemeinen Werttheorie wird vom Verfasser demnächst vorgelegt werden können.

87) Der Begriff der Immanenz ist in diesem Zusammenhang nicht ontologistisch mißzuverstehen.

88) Schwarz, Das Ungegebene, S. 252.

Zu Seite 42—51.

1) K. W, Schiebler, Jakob Böhmes sämtliche Schriften. 1831—47. Zum folgenden vgl.: Chr. Frdr. Oetinger, Sämtliche Werke. 1858—67. 2. Abt. Band 1 und 2. — Friedrich von Baader, Sämtliche Werke. 1851 — 60. Band 2, 3, 1. — P. Deussen, Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie. Kieler Rede. 1911². — A. von Franckenberg, Lebensbeschreibung Böhmes. In: Hans Kayser, Jakob Böhmes Schriften. 1920. — O. Bastian, Quellen und Wirkungen von Böhmes Gottesbegriff. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 128. — Ders., Der Gottesbegriff bei Böhme, Kiel. Diss. 1904. — P. Deussen, Geschichte der Philosophie II 2. 2. 1895. — H. Schwarz, Der Gottesgedanke I, 1913. — Elert, Jakob Böhmes voluntaristische Mystik. Studien, herausg. v. R. Seeberg 1915.

2) Vgl. H. Schwarz, Grundfragen. 3) Deussen, Kieler Rede S. 6.
4) Schiebler II 211ff. 5) ebd. VII 386,3. 6) ebd. VII 400,7.
7) ebd. VII 8) ebd. VII 99,61 9) ebd. V 659,51.
10) ebd. VII 429,3. 11) ebd. VII 160,134. 12) Apol II 60.
13) Apol. II 16 VI 600,43. 14) vgl. Elert Kap. 6.
15) Schiebler VII 310,46. 16) vgl. auch Elert Kap. III 2,3.
17) Schiebler VII Sendbrief I 10. 18) ebd. VII 134, 301.
19) ebd. VI 564/5. 20) ebd. V 658, 54/55. 21) ebd. VI 566,12.

22) Die folgenden Zahlen über Metaphysik und Theosophie Jakob Böhmes stützen sich auf H. Schwarz, Der Gottesgedanke I.
23)Schiebler IV 467. 24) ebd. IV 501. 25) ebd. IV 468.
26) ebd. IV 445. 27) ebd. IV 540. 28) ebd. IV 540.
29) H. Schwarz S. 558/59. 30) ebd. S. 561.
31) P. Deussen, Kieler Rede S. 27. 32) H. Schwarz S. 567.
33) Schiebler V 147. 34) ebd. VII 121.
35) H. Schwarz, Fichte und wir. S. 106.
36) H. Schwarz, Grundfragen der Weltanschauung S. 296.
37) Elert I 38. 38) H. Schwarz, Gottesgedanke S. 163.
39) Schiebler VI 400,7. 40) ebd. VII 16. III 25 I 140/41.
41) ebd. I 91 VII 2 Apol. 42) ebd. II 27. VII Antistelisius I 49.
43) ebd. VI 220. 44) H. Schwarz, das Ungegebene S. 253.

Zu Seite 52—54.

1) vgl. H. Schwarz, Das Ungegebene 1922 und: Auf Wegen der Mystik 1924.

2) Das Ergriffenwerden des Menschen von Fremdwerterscheinungen bezeichnet innerhalb der Klimax des Werterlebens bei H. Schwarz die (dritte) Stufe des ethischen Idealismus.

3) Der religiöse Mensch gehört der fünften Stufe an.

4) Das soziale oder Gemeinschaftserlebnis erhebt den Menschen auf die vierte Stufe der Klimax.

Zu Seite 55—65.

1) Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1921.

2) Die von uns vertretene Anschauung steht auf dem Boden der Religions- und Wertphilosophie des „Ungegebenen" von Hermann Schwarz. Tübingen. Mohr. (Paul Siebeck) 1921.

3) Vgl. die Antithesen Seite 7; 8. dieses Aufsatzes.

4) Wenn Brunner die Religiosität Ekkeharts der Glaubensobjektivität Luthers vergleicht, auf dessen „sola fide" im Sinne eines intellektualistisch begründeten transcendenten Ontologismus er sich immer wieder beruft, so wird er auch der lutherischen Glaubensauffassung nicht voll gerecht. Denn der Glaube des Reformators „werkmeistert" als schaffende Geistigkeit im Gefäß der menschlichen Seele. Luther selbst war vom religiösen Erlebnis stark ergriffen und betrachtete dies keineswegs als untergeordnetes, rein secundäres Moment.

5) Meister Ekkeharts Schriften und Predigten. Ausgabe von Hermann Büttner. Diedrichs. Jena 1923 Bd. II. S. 159. Vergl. auch a. a. O. Bd. I. S. 156. S. 179 u. oft.

6) a. a. O. Bd. I. S. 155. „Wo der Mensch Gott von draußen holt und hernimmt, der hat das Rechte nicht.

8) Aber schon die Unterscheidung von echtem und unechtem religiösen Erleben will Brunner nicht gelten lassen. Für ihn gibt es nur Verfeinerungen: Unterschiede im Grad, nicht im Wesen des Erlebens, und Immanenz des Geistigen ist ihm ein Paradoxon: in dem Maße, daß er an anderer Stelle in diesem Sinne sogar von „Internierung Gottes" spricht. („Die Grenzen der Humanität". Tübingen 1922, S. 20). Dieser Anschauung setzen wir hier die schönen Worte Goethes entgegen:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken;
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken."

9) Das Vorhandensein noch anderer Arten von Religionspsychologie gibt er selbst zu; S. 22/23. u. ö.

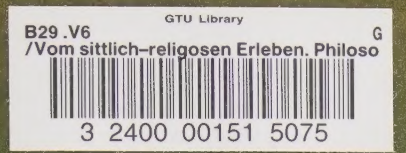
10) Eine für Abhandlung von theologischer Seite befremdende aber aus Br.'s Auffassung des Historismus verständliche Tatsache. Die Gemütswerte des Christentums kommen allein in der Selbstdarstellung der Erlebnisreligion zur Geltung, und dort sind sie nach Brunners ausdrücklichem Hinweis mit den nötigen kritischen Vorzeichen zu lesen.

Inhalt.



Druckfehlerberichtigung.

S. 7 Zl. 25 Orphik statt Optik
S. 8 Zl. 2 unselbstischen statt selbstischen
S. 11 Zl. 12 der amor statt die amor
S. 15 Zl. 13 v. u. 1921 statt 1922
S. 16 Zl. 15 der statt die
S. 46 Zl. 4 v. u. Gotteslebens statt Gottesleben
S. 50 Zl. 14 unverständigen statt unverständlichen
S. 64 Zl. 22 nur statt dur
S. 84 Zl. 16 Thomismus statt Thominismus



Buchdruckerei Hans Adler, Inh. E. Panzig & Co., Greifswald.